

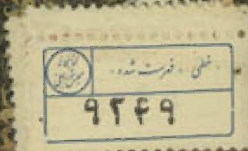
بازرسی شد  
۳۶ - ۳۷



بازدید شد  
۱۳۸۳

۹۰۶۹ جن

کتابخانه مجلس شورای ملی	
کتاب شرح هدایه النریه	شماره ثبت کتاب
مؤلف ملا صدرا (محمد بن ابراهیم)	۱۵۵۰۵
موضوع	۱۱۹۷۷
شماره قفسه ۹۲۴۹	







Handwritten marginal notes in Persian script, likely a library inventory or classification.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الموفق العقل الفعال ويبلغ النفس الحكيم بالصور والمواد وهو  
النسب بين الاعداد والاياد وتحررت الفلك لامن المركز واليد على  
ويكون الحكاميات من تغير الامرات الحيد بالبقا في المبداء والديور  
الجود والعلامة في المخرقة والاولى استل ان يصط على شرف من  
التهالذو ساس الامم فينبول سياست حيد والرخطين باخلا في المخر  
المشكين على اسل البشر عليهم الصلوة والشا لهم الهدى والهدى **است**  
فيقول الفقير لله العز محمد بن ابراهيم الشريف بالقدر المشا في  
عنها لما تقب القوانين الحكيم والاصول الفقيه على ان جعل الحكم  
الترخاير والسعادات وافضل الوسائل الى الفوز بالهدى فيكم التوف  
النظرية في تصحيح العلوم الحقيقية وتعيين القواعد اليقينية في نفس  
تشتاق اليه النفوس الانسانية وتفتش به العقول الهولانية وفيها  
الانسان فابقا على الاشياء والاقربان سالكين العرفان غيبين في  
سبحان المحدثان وظلمات العري والحرم ان فصرقت شطرنج عري في  
وبره من دهر في البحث عن اجمالها وتقصيها وكنت شديد اشتغال  
من سالف الاوان بفتحها كثير اللوح من اقل المربعان الى التفسير حاشي  
ظهر من يقدر من علماء الاعصار ووصلت الى غاية الافكار في حيلوت  
من سبقني من حكماء الادوار فتمت ما سمعت به في حق الصديق اثناء  
مطالعته من الروايات والحكايات بذكر في المجهدين اشغل بها  
من النقص والادام فقاما معشقة في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم

فتش التبع الحساب  
كثفت في الحساب  
فيكون كونه

تقريب اقل المستند الى الفروع في  
مطالعته من الروايات والحكايات بذكر في المجهدين اشغل بها  
من النقص والادام فقاما معشقة في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم

والرحمن

والرحمن والرحمن والتأليف لتشتت الحال وقلة البال وعدم علم  
الزمان ومعاينة اهل الدنيا ولما كثرت الاشياء بعض المتروكين الى  
المستقلين بقراءة الهداية للحكيم الكامل والخبر بالمفاضل اشيا  
الامر في الذي ان كتب لها شجرا معايشات ما استفدت من اشادات  
الحكام وقبيلاتهم واستلجت من ابحاث الفلاسفة وتلخيصاتهم وضفا  
ذلك ما خدمت به والاهم لها ما دنا بيها من الله وملكوته فخرجت  
اجابة للمتتبعين من مقبليها في كشف المطالب المعاني ما بدا بوجها  
والميل في ما يعين طريق المجادلين الذين نجد من طواها المفاصل ولا ينجون  
بباطن المعاني من استغنى عن عقده من رقة الغفلات واستغنى عن  
بالتمق في هذا الكتاب بل طريق الرشاد لا يشر اليه الحكماء في الامصار  
من جعلت سريرة على الهدى والانصاف والمامل من حيث هي الغيرة  
من الجود والعفان ان يصير مواضع الخطاء والميل ويصل مواضع النقص وال  
بشرط الممارسة والظن الفائق مع الامعان والتفحص الا في وليت  
ان لشع في المقصود بتجريب الحكيم وبيان اقامها مستعين به في العقل  
ومفيض الجود واعلم ان الحكيم صناعته نظرية تستفاد منها كيفية ما عليه  
في نفس ما عليه العجب من حيث اكتساب النظرية واقتناء المكاتب لتكمل  
النفس وقصرها لما عبقها مضاهيها العالم الموجود وتصدق به الاستعداد  
المقصود في الخفية وذلك في الملاحظة البشرية فهي تنقسم الى قسمين  
هو الحكيم النظرية ومثاله علمنا بان العالم حدث وان له صانعا قديما قارا  
عالمنا وان السادة وان النفس فية والاشياء هو الحكيم العملية ومثاله  
العلم بان كيف يمكن اكتساب المكاتب والوزيل النفس وكيف يمكن ازالة  
وتحصيل الصانع وكل واحد من هذين علم الا ان الاول علم الشيء لا تاشرفنا  
المبتدئين في المقصود من فهم نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم في  
يكون المطالع من قبول العلم بدخاله في الوجود او منعه عن الوجود

Extensive handwritten marginal notes in Persian script, continuing the philosophical discourse or providing commentary.



النظرية اشرف من العملية لان كل العلم ليعلل كان العلم فيه وسيلة والعمل  
 اذا لم يسل في كل شيء خاص من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من تلك  
 الاعمال ولا شك ان الاعمال ادون منزلة من المعارف والاهلية والجلال والقدرة  
 وذلك يدل على ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية بكونها ايضا  
 ما يشكك به القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي ان يكون اشرف مما يشكك  
 به القوة العملية وهو الحكمة العملية لانها في الجنب العملية من النفس هذه هي  
 المسافة منها ولذا لا تدوم العقل بدوامها بخلاف الشايش فانها قد تنزل  
 بالحكمة والكلام الاطبي ناطق بجزء الكلمات الانسانية في هاتين المرتبتين قال  
 الله سبحانه وتعالى عن ابراهيم الخليل صلى الله عليه وسلم ان الله على نبينا عليه السلام رب  
 حكما والمحقن الصالحين والمراد من الحكمة كمال القوة النظرية والمراد من  
 والمحقن الصالحين كمال القوة العملية وقال الله تعالى احفظا ما موسى عليه  
 السلام الى عبد الله واثابة فاستمع لما يوحى اني انزلنا اننا فاعين قوله لا  
 اننا انما اشار الى كمال القوة النظرية وقوله فاعين اشار الى القوة العملية  
 وقوله حكما عن عيسى عليه السلام الى عبد الله واثابة الكتاب وجعلنا  
 وجعلنا مباد كما انما كانت كل ذلك اشار الى كمال القوة النظرية فقال  
 بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وهو اشار الى كمال العملية وقال الله تعالى  
 مع اليك صلوات اليد عليه والرفاع علم ان لا اله الا الله اشار الى كمال  
 القوة النظرية واستغفر لذنوبك وللمؤمنين والمؤمنات اشار الى كمال  
 العملية وقوله نعم امنوا وعملوا الصالحات انما وقع اشار الى كمال هاتين  
 القوتين وقد ظهر بهود الوحي ونبو الحكمة ان كان الانسان محصورا في العلم  
 والعمل وبها يحصل الاطاحة بالمعزولات والخروج من الجسد انما هي  
 الى ما يتعلق باعمالنا وصمد العلم المتعلق بالحكمة النظرية التي غايتها  
 القوة النظرية من النفس يحصل العلم القوي والصدق في باقية  
 تتعلق بكيفية العمل او كيفية العمل من حيث هو مبدأ عمل محض

العقل

العقل بالفعل والى يتعلق باعمالنا وصمد العلم المتعلق بالحكمة العملية التي  
 غايتها استكمال القوة العملية بالاخلاق بعدما تشكل القوة النظرية بالعلم  
 التصوري والصدق في باقية العمل يتعلق بكيفية العمل وكيفية العمل  
 هو تلك قسم الحكمة النظرية ثلاثة اقسام منها ما يتعلق باموير غير هادئة  
 القوام بخلاف الموجود والغير الذي هو عن اشراط المادة كالا للحق والصدق  
 الفعالة والاقسام الاولى الموجود كالواجب والمكن والواحد والكثرة والعلية  
 والمعلول والكل والجزء وغير ذلك فان خالط شيئا منها المواد الجسمانية  
 يكون على سبيل الافتقار والوجوب وسبق هذا القسم العلم الاعلى في العلم  
 المشتمل على تقاسيم الوجود السمي والفلسفة الاولى الى التشبيه بالاعمال  
 وعلا لما كان الانشاف لهذا العلم وجوبا لهذا التشبيه على الفلسفة  
 كذا في نقد على سائر العلوم مرتبة ومنه لا اله الا الذي هو في المقادير  
 السمي والاشياء اي معرفة الربوبية وموضوع هذين الفئتين اعراضا  
 وهو الموجود المطلق من حيث هو وهو منها ما يتعلق باموير هادئة وان كان  
 العلم غير هادئ بما لا يحتاج في فرضها موجودا الى خصوصياته واستند  
 ونسب الحكمة الوسطى والعلم الرياضي والتعليم الى الترتيب والتنظير  
 ويرد الكمية والخزينة والعدد وهو احد فانيها امور تفق الى المادة  
 في وجودها لا في حددها وانما تنتمي الى الرياض والحكمة الوسطى لان النفس  
 به من حيث تستقل عما به كالحس ما يحده الذهن عن الحسوس والحكمة  
 فهو واسطة الى ما ليس بحس ولا حس ولا هو العلم الاطبي وعامد الدنيا والدين  
 لان موضوعها الحكم وهو ما متعلق ومنفصل والمقل اما متعلقا او ساكن  
 هو العملية والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له شعبة في الحقيقة  
 لا يكون فلاول هو الموسيقى والثاني هو الحس ومنها ما يتعلق باموير هادئة  
 لا يتوهم حجة في عدم تميزها لا تستغنى في فرض وجودها عن الغير  
 الاستعداد قال انسان مثلا لا يمكن ان يفهم او يتصور الا في علم عظيم

وقد اختلفت في المبدأ الذي هو العلم المتعلق بالحكمة العملية  
 فاما من يقول ان العلم المتعلق بالحكمة العملية هو العلم الاعلى  
 والارزاد والارزاد والارزاد  
 فاما من يقول ان العلم المتعلق بالحكمة العملية هو العلم الاعلى  
 والارزاد والارزاد والارزاد  
 فاما من يقول ان العلم المتعلق بالحكمة العملية هو العلم الاعلى  
 والارزاد والارزاد والارزاد



حاصلها وهو الشئ الذي لا يقسم الى قسمين العدد معدود من الزمان مع انه يتشعب عن العدد المقارن مع المادة لعدم وجودها في العقل والشئ يحصل  
ما جاب عنه ان موضوع علم الطبيعة هو الذات العدد مطلقا للحصول الذي هو الشئ فيها مما كانت المادة التي هي الاسود العامة التي هي الاسود على معنوع العدد الذي  
في المادة المحسوسة وانما حصل في موضوعه عدد حقيقي وهو الى اصل في المادة المحسوسة ولا يشك في ان حصول المادة في الوجود دون الحصول الذي هو الشئ في العقل  
موضوع في المادة ويكون مستلزم الحق والشئ والقسمة والغريب في غير العلم لا يقع في ذلك اذ يقع الحق فيها بما وجب لشمول الحوادث العلمية وان

لا في الانفس بخلاف ما تقدم وهذا هو العلم الطبيعي وموضوعه جسم العالم  
حيث ان له مبدأ حركته واسمكون هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق الشيخ  
في صاحبه لا شارق فليس له نفس بين الحسنة والهندسة وان موضوع الحسنة  
العدد وهو من اقسام الالوية لوجوده لان الموجود بما هو موجودا لان  
بوجده او كثرة من غير ان يصير رياضيا او طباعيا فكون الموجود عددا  
الى مادة من حيث هو ذو عدد فلا في الوهم ولا في العين فان المقارن ذو  
عدد وموضوع الهندسة المقدار ولا يقع في الاعيان الا في مادة فعلم هذا  
فارق الحسنة الهندسة بما ذكره فوجبه على التمييز المشهور ودخوله في صاحب  
الكل مع ان من اقسام الرياضيات فلا يشترط في العلم الاعلى عدم الخاطئة  
خرج منه كثير من تقاسيم الوجود وان نزل على صورة الشئ دخل موضوع الحسنة  
فيه فها هو التقسيم المشهور فالوجود ان يعلم لعلوم الى ما موضوعه نفس الشئ  
والى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الاعلى والذي هو موضوع  
نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صلوغ مادة متخصصة لا  
ام لا والاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وفي طريقه حجة لا يميز بها  
ودخل الحسنة في الالهي واما الحكمة العلمية التي موضوعها نفس فاشترط  
انصافها بالاخلاق والمكاتب فهي ايضا ثلثة اقسام لان التمييز المشهور  
والسياسة الانسانية اما ان يختص بشخص واحد فقط او بالكل  
في التي تكون لها الالوية معونة لادنيوية فاضلة وجبوت الاخرية فانه  
ويشعر علم الاخلاق والالهي يختص بشخص واحد بل لا يميز بين شخصين  
اجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون بحد ذاته فالاولوية مشهورة  
حكمة حديثة ومن جعلها باعية فم تقسم الثانية قسمين لان المدنية هي  
ما يتعلق بالملك والناظر والالهي يتعلق بالنبوة والشرعية وليست  
علم السياسة والثالثة النواميس وقد وقع في الحكمة النظرية مثل هذا ولا  
فيه لدخول احد القسمين في الاخر فلهذا من ثلثة القسمة ولا فالطون لثا

في غاية  
لان غير تقسيم العدد المقارن  
للاوجودات في المادة  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن

العلم الطبيعي  
موضوعه جسم العالم  
حيث ان له مبدأ حركته  
واسمكون هذا هو التقسيم  
المشهور وقد فرق الشيخ  
في صاحبه لا شارق فليس  
له نفس بين الحسنة والهندسة  
وان موضوع الحسنة  
العدد وهو من اقسام الالوية  
لوجوده لان الموجود بما هو  
موجودا لان بوجده او كثرة  
من غير ان يصير رياضيا او  
طباعيا فكون الموجود عددا  
الى مادة من حيث هو ذو عدد  
فلا في الوهم ولا في العين فان  
المقارن ذو عدد وموضوع  
الهندسة المقدار ولا يقع في  
الاعيان الا في مادة فعلم هذا  
فارق الحسنة الهندسة بما  
ذكره فوجبه على التمييز  
المشهور ودخوله في صاحب  
الكل مع ان من اقسام  
الرياضيات فلا يشترط في  
العلم الاعلى عدم الخاطئة  
خرج منه كثير من تقاسيم  
الوجود وان نزل على صورة  
الشئ دخل موضوع الحسنة  
فيه فها هو التقسيم المشهور  
فالوجود ان يعلم لعلوم الى  
ما موضوعه نفس الشئ والى  
ما ليس موضوعه نفس  
الوجود فالاول العلم الاعلى  
والذي هو موضوع  
نفس الوجود اما ان يشترط  
في فرض وقوعه صلوغ مادة  
متخصصة لا ام لا والاول هو  
الطبيعي والثاني هو الرياضي  
وفي طريقه حجة لا يميز بها  
ودخل الحسنة في الالهي  
واما الحكمة العلمية التي  
موضوعها نفس فاشترط  
انصافها بالاخلاق والمكاتب  
فهي ايضا ثلثة اقسام لان  
التمييز المشهور والسياسة  
الانسانية اما ان يختص  
بشخص واحد فقط او بالكل  
في التي تكون لها الالوية  
معونة لادنيوية فاضلة  
وجبوت الاخرية فانه ويشعر  
علم الاخلاق والالهي  
يختص بشخص واحد بل لا  
يميز بين شخصين اجتماع  
فذلك الاجتماع اما ان  
يكون بحد ذاته فالاولوية  
مشهورة حكمة حديثة ومن  
جعلها باعية فم تقسم  
الثانية قسمين لان المدنية  
هي ما يتعلق بالملك والناظر  
والالهي يتعلق بالنبوة  
والشرعية وليست علم  
السياسة والثالثة النواميس  
وقد وقع في الحكمة النظرية  
مثل هذا ولا فيه لدخول  
احد القسمين في الاخر  
فلهذا من ثلثة القسمة ولا  
فالطون لثا

في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشرعية والنبوة وسيتم النواميس  
لا سطوا ايضا كتاب في ذلك وكل منها كتاب في سياستها الملك وقد  
المعلم الاول كتابا في تذييل الاخلاق وصف من المتأخرين ابو علي  
المتنبي سماه بكتاب العبادات لخصه المحقق الطوسي قدس سره في هذه هي  
الحكمة الاصطناعية والحق ادخال المنطق في الحكمة وجعله من اقسام النظرية  
فعل الشيخ الرئيس كيف ولما اوضح موضوع الحكمة بالموجودات العلمية  
منها العلم بقاسم الوجود من الامور العامة وما احييت عنه بان لا يميز  
العامة هناك ليست موضوعا بل محمولات ثلثة الاعيان فالعلم من ثلثة  
مستغنى لكان جعلها اشقات دون المبادئ ذافرق بين المجموعتين  
والوجود والمكن بما هو ممكن ولا مكان كما نص عليه الشيخ في الشفا وهذا  
مرتب على ثلثة فنون المنطق والطبي والالهي وتقدم الاول لكونه علم  
واقعا ثلثة لكونه علما بما وراء الحسنة واداب التعليم المنهج من  
الى المقولات ومن الاسهل الاقرب الى الاصطناع بعد اقتضاء بالمعلم الاول  
اعرف من الحكمة الرياضية لا يشتملها في الاكثر على الامور الموهومة  
الموهومة الجوفت عنها الهينة وعن اقسام حكمة العملية باسرها لان  
المصطنعية قد اوطر عنها على كل وجه واتم لفصيل وهذا ذلك بان  
الامور التي يتبين عليها مسائل علم الهيئة موهومة حرفة غير متفقا للواقع  
في نفس الامر غير مسلم سيما الدواير والخطوط والنقاط التي يتعين بانها  
كالمنطق والحادرو الاقطاب وكلام الشيخ الرئيس في عدة مواضع  
كثير صرح في ان هذه الامور لما يبعد في الجسم لسبب لقطع كل واحد  
ايضا وكون ادراكها ما يتعلق بالز الوهم ولها معا وشدة فيها  
لا يوجب كونها غير متفقا في نفس الامر فلا ايضا يقتضي فرض العلم الذي  
يتبين عليها مع انه يشتمل على كثير من المنافع منها الاعانة على غيره من العلوم  
كالا لفي والطبي والمطلق على ما ذكره بطليموس في صدر كتاب الجسطحي

في غاية  
لان غير تقسيم العدد المقارن  
للاوجودات في المادة  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن

في غاية  
لان غير تقسيم العدد المقارن  
للاوجودات في المادة  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن  
لان تقسيم العدد المقارن







الملكوت ليس بملكوت انفس الصالحين  
الملكوت يوسف باوجود الملكوت المكون بالوجود  
بالفعل جنب لما يكون ( )

[illegible]

الوجود الذهني المصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوعه يصيد وتعليقه  
وجوده العيني لا يكون في موضوعه هو جوهر حجب ممتدة وعرض باعتبارها  
وجوده في الذهني ولا منافاة بينهما انما المنافات بين مفعولات العرض  
وكذا بينهما وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات على شئ في موضوع العرض  
انما يعرض لجميع المفعولات في الذهني ولتسعه منها في الخارج واما ما اورد  
انه على تقدير كون الصورة العقلية جوهر او عرضا يلزم كونها جوهر  
وينبغي بحث مقولتي صدق عدم انقضاء القسمة والنسبة عليهما فثبت  
بان ان اريد بالكلية ممتدة حقها ان يكون في حقيقة ما بحث لو وجدت  
الاعيان كانت في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة في هذا المعنى  
من عوالة الاحساس كما ان الجوهر بالمعنى المحقق لا حسبان فيهما باعتبارها  
هذين المعنيين حسبان متباينان لا يصدقان على شئ في شئ من الظاهر  
وهكذا قياسا في المفعولات وان اريد منه عرض لا يكون بالفعل مقتضية  
للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لمقوله الكيفية لغيرها في الذهني  
على نحو ما قرئ في معنى العرض فلا تمنع هذا الاعتبار بينه وبين الجوهر ولا  
يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين هذا تقرير الكلام على وجه  
طابق  
ما لم يرد واعلم انه ليس معنى قولهم ان كليات الجواهر ان الكل من الجوهر  
في الذهني وله محل مستوفى عنه هو الذهني فانه قد يزول عنه صور الجواهر  
ويعود اليه ويكون بحيث يوجد تارة في الخارج لا موضوع وتارة في الذهني  
في موضوع كالمقتضا بطبيعي الذي هو الكلف فانه حيث تجرد بالحد تارة  
كما اذا كان في خارج الكلف ولا تجرد باخرى كما اذا كان في حيز حتى يرد عليه  
مخالطة من باب تنسيق الحيات والاعتبار وتارة اذا اكل في مكان في حيز  
فان الكلي الذي فاته العقل يستحيل وقوعه في الاعيان واستغناء  
عن موضوع والمقتضا بطبيعي الذي في الكلف في حيز عليه الخرج منه والحد  
بلا ملابذ بالكل الكلي الطبيعي الى اى الماهية بلا شرط والمقوله الجوهر

تو من بقیع الفیاض است و این است بهشتی با فضی  
 چه بود که در این شهر من غریب و دور و اندکی مکانی خوشی  
 است و شایسته حال و احوال من و این شهر و این  
 مکان خوشی و این شهر و این شهر و این شهر



وان كان غرضنا محض وجوده الذي وكونه كليا ولكن محض  
 مهمته فان مهمته مشاهدا ان يكون موجودا في الاعيان لا في موضع  
 اي انها معقولة عن امر من شرط وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضع  
 بالمشاطيس انما يكون باعتبار ان مهمته تصف بجذب الحديد مع قطع النظر  
 عن شؤ وجودها فاذا وجد مقاديرها كانت لا تتساوى والمجذب بالحديد وجد مقاديرها  
 بالمجذب بالحديد فبذلك يلزم ان يقال انه مختلف حقيقة في الكثرة في الخارج  
 هو في كل منها بعينه واحدة وهو ان يجزى من شأنه جذب الحديد فان قلت قد  
 صرح الشيخ في الهيات الشفا بان فصول الجواهر لا يجب ان يكون جوهرا  
 مما يتما وان صدق الجوهري عليها صدق الاوازم التي لا يدخل في مهمته الماهية  
 حتى لا يلزم ان يكون كواضف فصل لا نهاية لها فان لم يدرج تحت مقوله الجوهري  
 فلا بد من اندجيمها تحت شئ من بول في المقولات التسع العرفية مع عدم صدق  
 مفهوم العرض عليها وهذا بناء في قولهم مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع  
 في الخارج قلت لا يلزم من عدم اندجيم فصول الانواع الجوهري تحت مقوله الجوهري  
 لانها اندجيمها تحت مقوله اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض اذ لا مانع  
 عدم وقوع حقيقة بسيطة لاحتمالها ولا فصل تحت شئ من المقولات بالذات  
 كما صرح الشيخ به في قاطع الجوهري بان الشفا هذا والموضوع كل شئ على قولنا اليه  
 كلام المصليين من المشايخ هو الذي اقبلت عليه في الشفا لا يكون مقوما به  
 من حيث مهمته فالجواب بالقيا من هذه الصورة الجبلية محتملة فيكون موضوعا بل  
 مادة لاحتمالها في تقومها الى الصورة من حيث مهمتها ويكون موضوعا بالقيا  
 الى الجسم التعليمي وسائر الاعراض لقائمية بعدم تقومها بما مطاقتا للجوهري  
 على ما هو المشهور من جسته اذ اختلفوا ما ان يكون جسما او غير جسم فان كان غير جسم  
 فاما ان يكون جزء جسم او غير جزء جسم بل مقادير فانه فان كان غير مقادير  
 فاما ان يكون صورة او مادته فان كان مقادير فانه فان كان له علاقة في كونه  
 فيسمى نفسا او متبنا عنها بالكيفية وليس عقالا وسبقي اثبات تلك الاشياء

يقول الشيخ في صفة الجوهري في الشفا  
 العوارض التي لا تدخل في صفة الجوهري  
 يكون الجوهري في الشفا  
 في فصل الجوهري في الشفا

والشيخ في صفة الجوهري في الشفا  
 العوارض التي لا تدخل في صفة الجوهري  
 يكون الجوهري في الشفا  
 في فصل الجوهري في الشفا

في هذا الكتاب

في هذا الكتاب كل في باب انشاء الله تعالى والمادة من الامكان في تعريف الجسم  
 محسوسا في سائر اقسامه فانه لا يدخل في الشفا وهو لا يقع عن قيد لا  
 اذ بنا لا يتحقق بالفعل وقنا ما وليس المراد من الشفا في التقدير في الشفا  
 الجوهري بل المراد الجوهري العقل الذي يتصل في الرياضيات وقال الامام المازني  
 من الامكان المعبر في تعريف الجسم هو الامكان العام لا استعدادي لا يخرج ما كان  
 الا بما حصلته على طريق الجوهر الجوهري كالا فذلك المتحرك وما يكون حاصلا  
 لا على طريق الجوهري كاحكام المضاعف وقال ان الكثرة المتحركة تتحقق قطرها  
 بالفعل انه من اقول الحق التسع ان الجسم ما هو جسم لم يكن من شرط ان يتحرك  
 ولا يجب ان يتحقق فيه سطر او سطح بل انما يجب فيه ذلك من حيث التثا  
 وحشية التثا في ليت بعينها هي حشيت ذات الجسم وحقيقة ولا حشيت الجسم  
 ان يكون جسما الى ان يكون متناهيما بالحكم عليه بذلك نصيب من الدنيا  
 شبهة الكثرة كما صرح به الشيخ في الشفا وليت بواسطة الجوهري او خطاخر  
 وكذا جسمية المكعب وليت بواسطة الباعه السطحية او الحشيتية لا سيما  
 عن مهمته الجسم ووجوده بل الجسم في مرتبة من حيث صالح لان يتبع منها بعد  
 مع قطع النظر عن ان يكون متحركا او ساكنا متناهيما او غير متناه  
 الموضع المعبرة في الرسم او الماخوذة في المدهى لا بعدا المقاطعة المنقصة  
 في شخص الجسم لا بعدا السطحية الاطرافية التي تكون في المكعبات واما الكثرة  
 لو كان تلك يصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط واحد و  
 المكعب يقع يخرج منها من قديم الجوهري لا فاقول فعل هذا يمكن ان يقع في الشفا  
 بعد ذلك لا بعدا المقاطعة على الوجه المذكور اما احترازها عن حشيتية الجوهري  
 المعترلة من وجود السطح الجوهري واما القاء القام المحذور اشعار بان التعريف  
 الجسم بقوله الا بعدا على هذا الوجه وان كان قابلا لا بعدا كثيرة لا على هذا النحو  
 والثا في اولى واعترض صاحب المباحث المشركية على تعريف الجسم فانه قال لا  
 التثا في اولى واعترض صاحب المباحث المشركية على تعريف الجسم فانه قال لا  
 التثا في اولى واعترض صاحب المباحث المشركية على تعريف الجسم فانه قال لا  
 فيها اقول المراد من القابل في هذا الحد هو القابل بالذات وقبول الجوهري

الامكان في الشفا  
 العوارض التي لا تدخل في صفة الجوهري  
 يكون الجوهري في الشفا  
 في فصل الجوهري في الشفا

والشيخ في صفة الجوهري في الشفا  
 العوارض التي لا تدخل في صفة الجوهري  
 يكون الجوهري في الشفا  
 في فصل الجوهري في الشفا











لا يتكبرون المراج القائم الزوايا المتساوي الاضلاع على ما ذكره الشيخ في الطبيعيات  
من الشفاء من مذهبهم فنقول ذلك المربع ينقسم بقطر الى مثلثين قائمي الزاوية  
فلنزيد المثلثين بالمثلث القائم الزاوية ولا يتكبرون وقدر المثلثان ان مربع  
المربع يحكم المربع من ضعف ربع ضلعه فيكون للقطر الى الضلع اسبعا للمربع الى  
لمربع نسبة المثلثين الى المثلثين متساوية بالتكبير ولها لم يكن بين الواحد والاثنتين  
عدد لم يوجد في الاعداد ونسبة يكون منها هو الضعف فيكون نسبة قطر  
المربع الى ضلعه من النسب التي تخفى بالمقادير دون الاعداد وهي ما يتفق  
المقادير لا يصحدها عاد مشتركة اي امر يغيبها باسقاطها عنها مرة بعد  
ولا يتصور ذلك في الاعداد حيث يثري الى الواحد العاد للمربع فيحقق النسبة  
في الاجسام دليل اتصالها والثالث ان او قتنا خطأ مستقيما للمربع على  
قائمة يكون كل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء كان المربعين جنسين فيكون المربع  
وا فاجرة باطراف المثلثين احدا المثلثين جنرا واحدا فوجب ان يكون المثلثان  
اقل من واحد اذ لو كان واحدا صا واحدا الضلعين ستة والاخر اربعة فيصير  
جنا اثنين جنسين مع كونه بالمحققة جنسين فنثبت الاشياء والرابع احد  
ضلعي القائم اذ كان ثلثة والاخر اثنين كان المربع اكثر من الثلثة يسلك المربع  
واقل من الاربعة يسلك المربع والتماس من اقليدس برهني في عاشر اولى الاصول  
ان كل خط يمكن تقصيره فلو تركب الخط من اجزاء وتبر عدد الزوايا اقسام للخط  
الوسطان والساوسون نهين في ثابته كئنا بل قلدس نر يمكن ان ينقسم  
خطا بحيث يكون ضرب مجموع في احد قسميه كربع القسم اخر فلو فرض ان  
من ثلثة اجزاء وقسم على الصورة كان احد قسميه اثنين والاخر واحد والاصل  
من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الاثنين اربعة فوجب ان يكون قسميه  
الصغرى قال العامة التقاربات في شرح المقاصد ان بهان بعض هذه البراهين  
على يد اقليدس ما يثني على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوفقة  
رسم الدائرة لكن لا يسيل الى اثبات الدائرة على المثلثين بالجزء لان طريقه ان

ان ثبتت بالاثبات  
ضعف المثلثين  
من ان نسبة

وهذا المثلث قائم الزاوية  
فوجب ان يكون المثلثان جنسين  
فوجب ان يكون المثلثان جنسين  
فوجب ان يكون المثلثان جنسين

مربع

فوجب خط مستقيم يشاهد يثبت احد طرفيه ويبدأ وحول طرفه الثابت الى  
الى موضع لا ولا فيحصل بسطح يسطح به خط مستقيم حاصل من حركة الخط  
وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت جميع المخطوطات الحاصلة من تلك النقطة الى  
الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي هو لا يتغير بالمرور ولا ذلك  
السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا يثري على شبهة الجزاء اذ ما ذكره بعض  
لا يفيد مكان المفروض فضلا عن تحقيقه ولو سلم فاما ان يصح لو لم يكن الخط  
مركبا من اجزاء لا يثري اذ مع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموقوف لتأويلها الى  
الحال وعلى هذا القياس اثبات الكثرة اشبه قلنا نعم اثبات الدائرة والكثرة  
بطريق الحركة انما يثني على اصل الاقوال كائن على الشيخ الرئيس وغيره وما  
عليه في العرض من امر الفرض لا يثبت به الدائرة العرفية ولكن لا يصح طريق  
اثباتها في الحركة بل المثلثين بقا ان احزان لا يتوقف شي منها على ثبوت  
الشيخ في الشفاء والنبأ بعد ان اثبت الكثرة او لا بطريق لم يفسد على اثبات  
الطبيعة الاجسام وان مقتضاها في البسيط من لا يتكامل الى استدارة  
لثباتها بل الكثرة في المقصود لان شان ملازاة يترك من الاشكال  
والحركة ان يكون فيها اختلاف امتداد من المركز ونقطة في الطول والعرض  
البسيطة لا توجد خلاف ثم اثبت وجود الدائرة بسبب قطع محيطها وتوهم  
الكثرة قال واعطى صاحب الخبر بل يهمل انهم وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل  
المثلث مستويا مقصرا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا طبق طرفه  
مستقيما على نقطة فيمن وسطا على نقطة في المحيط في موضع كان الطول تمام  
على الخبر المركزي وعلى الخبر الذي يخفف من المحيط كان اقصر امكان ان يتم  
قصر الخبر او اجزاء فان كان زيادة الخبر لا يستوي بل يزيد عليه فهو ينقص  
عنه باقل من خبره وان كان لا يتصل بل لا يبقى خبره فليدبر في القرينة هذا  
التدبير بعينه فاذا وصل الى الخارج والى غير النهاية فيخرج الفرج انقسام  
له وهف على مذهبهم اشبه كلامه لا صاحب الاتصال في ابطال البرهان

وهذا المثلث قائم الزاوية  
فوجب ان يكون المثلثان جنسين  
فوجب ان يكون المثلثان جنسين  
فوجب ان يكون المثلثان جنسين



الى ثانياً اجزاء برهين اخرى كثيرة من جهة تركيب المراتب حيث يتقدم  
 لا فطر ولا مصلح لان المربع من خطوط اربعة ذات اجزاء كذلك يكون قطر  
 او جدر فان تلوئت كان القطر مثل الضلع وان وسع الجذر سادتها وهو مما  
 بالاجزاء او لا قل ان انقسم من جهة الحركات كما اتجهت من جهة برهين احدها فوق  
 احد طرفي سادتها اجزاء فالاخر تحت طرفه الاخر او كلاهما فوق طرفه ثلثه اجزاء  
 فانها مائتين على مقطع فاقسم الجميع ومن جهة المساحة والهازي يقولون  
 انهم من المعلوم ان الشمس من اجزاء وسط قطر الظل مع احد المشتركين من الظل  
 والضوء وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت اقل والا فكان ما شاء  
 الشمس اية مساوية لمدىها على جسم صغير وقولهم انه لو فرض سطح  
 اجزاء لا يتغير لكان الوجه الذي يمازينا من غير الوجه الاخر الذي لا يراه  
 الواحد لا يكون مرئياً وغير مرئياً في حال واحدة وصحاحات الشمس فاجازة ما كان  
 وجهها مستاوياً فذلك الوجه دون الاخرى ومنه خيال القائلين بالجوهر  
 الضيق على ان الجسم ان لم يشاهد القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كما في الحركة  
 الاكبر كما في الجبل في المقدار لا يستوانها في عدم نهاية القسمة ولينهم ان يكون مقدار  
 كل منها غير متناهية ضرورة ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناهية ولم يعلموا  
 الجسم المفرق اجزاء بل بالفعل بل القوة وعدم النهاية بالقوة يمكن في التقاطع  
 كالمات والا لو فاعل المتناهية ومنه ما من التفاوت ما لا يحتاج الى الحاصل  
 ليس لاحدها اقسام ما لم يقسم وان اقسامها سادتها على منها صاحب في العدد  
 واحد من الاقسام التي للجزء لا تستعمل للجزء اعظم وهكذا لا انما اية ما  
 بعض المحققين في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متناهية  
 او متزايدة كان مجموعها غير متناهية بالضرورة واما اذا كانت متناهية فلا  
 ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية بغير قسمة ونصفه فكذا  
 لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا لانه لم والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء  
 غير متناهية متناهية فندفع بها قبل من انما اذا كان هناك اقسام غير متناهية

جزء تحرك

بالعدد

بالعدد فاذا انقسم بعض مشاه منها الى بعض مشاه اخرى زيد مقدار المربع عن مقدار  
 احدها هكذا اذا انقسم الى بعض بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير  
 المتناهية قطعاً واما ان الصافي للذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها  
 الا الذراع فيصح لو كانت تلك لا تنصاف بالقوة على ان المقادير اذا كانت متناهية  
 من جانب تكون متزايدة من الجانب الاخر فيكون المجموع غير متناهية مع ان  
 تلك الاجزاء مما يبطل برهان التطبيق والنضاييف وغيرها كونها متزايدة على  
 صورة واضعفة للدلائل على ابطال الجذر ما ينشئ على اشكال غير المربع والثلث  
 القائم الزاوية مما يتكبر المتكامل فان وجودها في قوة اتصال الجسم كغيره  
 التي ذكرها الحق المرفى في شرح هذا الكتاب من فرض مثلث متساوي الساقين  
 الذي عدد اجزائه قاعدة اقل من اجزائه كل من ساقيه وان الانقراج بين الساقين  
 يتصاعداً الى ان يصير بقدر جبهة واحد وبعده يصير نصف قطر الجوارش في القربة  
 من ان يكون تركيب الجسم لا يشتمل من ان يكون قطر الفلك الافلاك مقدار  
 ثلثه اجزاء لا يتغير بان الانزوم ان يفرش ثلثه خطوط متساوية يكون كل منها  
 مركبة من جواهر اجزاء ويكون الوسط قطر الجذر واحد اجزاء خط اب  
 والاخر ج فاذ وصلنا بين نقطتي ا و ب خط ا ب كان ما و ا بالمركبة وملاقياً ب  
 من الجانبين مع انهما قبلت خطوط متعصلات فيكون مركبا من اجزاء ثلثه  
 وهو المظهر قال السيد الخشن اصل هذا الوجه ما خذ من كلام الشيخ في عيون  
 الحكمة وانه لهيات الشفا حيث استدلل على بطلان التركيب بانه لو كان الجسم  
 متناهياً ان يكون قطر المربع والمستطيل مثلاً مساوياً بالاضلع وان عمال في  
 لها وجه اضلع في الجذر والجانب من تحت الجذر غير متساوي في الهيات الشفا  
 والساد فدل على ذلك الدليل او غيره وما يظهر بوجه تركيب الشفا كطبيعة  
 الشفا وغيرها ليس لان فرضنا سطحاً متاففاً من اربعة خطوط جوهريته  
 كل واحد منها يتركب من اربعة اجزاء ليس مساوياً القطر للضلع بمثل  
 ما ذكرنا فانه على اصل اثبات الجذر وتماثل الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع



خط الجوهري قطر المربع سطحه الا اذا كانت الاضلاع والقطر متساوية الاجزاء  
عددا واعلم ان التقاطع المشترك وافق الحكماء في قبول الجسم الانقسام الى اجزاء  
المشاهدة الا انهم لا يفرقون بين القوة والفعل فيما أخذ تلك الانقسام حاصلها  
فيكون عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم أصلا وقد استدل على بطلان هذه  
القول بالتقصير بوجوه الجسم المؤلف من اجزاء متناهية ولو ضمن جسم خزانة  
كثرة الا الواحد فيها موجود فاذ اخذ منها احدى متناهية ما كان ان يتركها فيحصل  
منها حجم لا يتناهى مقدارا وقدر متناهية في الواقع ثم تبين شأني الاجزاء في جميع  
الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء سائر الاجسام ومجموع اجزائها الجسم  
ازداد اجزاء اجزاء بزيادة الجسم فنسبة الجسم الى الجسم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت  
الاجسام والابعاد متناهية كاسمي فلو لم يكن اجزاء كل جسم متناهية لزم ان  
يكون نسبة المشاهي الى المشاهي كنسبة المشاهي الى غير المشاهي وهو متوحد  
عليه بالازدياد الجسم بزيادة النظم والتاثير لا يوجب كليا ان يكون  
نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ يجوز ان يكون الاواليا  
كجانب الازداد مع كون النسبتين مختلفتين الامر ان ازيد او اقل الزاوية على  
الزاوية في الثلث فثلاثة اضعاف الزاوية على الزاوية مع ان النسبة ليست محفوظة  
فان نسبة الزاوية الحادة في الثلث المتساوي والمساويين المقاييس الزاوية  
الزاوية القائمة بالتحقيق وليست نسبتها غيرها الى وترها فثلاثة اضعاف  
الزاوية بل يجوز ان يكون نسبة الجيبين من القوس المصغر التي تقبل في المقاييس  
وون الاعداد فلا يوجد مثله في الاحاد لان نسبتها عددية قطعنا واجبة  
بان تجرد ازيد او اقل الزاوية في الانقراج لا يوجب ازيد او اقل وترها لا يخفى بل في  
مع تعاطف المحيطين المحيطين بها على نسبتها ازيد او اقلها وعند هذه الامرين  
فازداد وترها يكون على النسبة المذكورة وهذا وان كان محتملا على السند  
ان العرض المشبه على تساوي ما هو من المتعرض وعن الثاني بانها كانت  
عنده مركبة من الاجزاء التي لا يخفى فقد جعلها ما عاود مشترك في اجزائها

فيكون

فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صفا فان المتفرقة بين الاعداد والمقادير  
انما هي بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فاذ كانت المقادير  
ايها مركبة من الوحدات الغير المتشابهة المنقسمات كانت متناهية الى الواحد فيكون  
الفرق الا يكون الوحدات في احدى جهات وضع وفي الاخرى لها ونقل ان الزاوية  
اصحاب شأني الاجزاء اصحاب النظام عند مناطق انصفت لهم بان يجب من كون  
الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا يقطع مسا في حدوده الا في زمان غير شأني  
لان لا بد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيزه ودخوله في حيز آخر واشكال اجزائها  
الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناهيا فارتكبا  
القول بالنظر في الزوايا انهم ايسر بان يكون الجسم متناهيا على الايتنا في الزاوية  
يلزم ان يكون محمية غير متناهية فالشروع داخل الاجزاء ثم ان اصحاب النظام  
الزوايا اصحاب شأني الاجزاء بتجزئة اجزاء القرب من قطب لرحي عند الحركة  
وقطع جزءا واحدا لكون القرب البطيء من البعيد والزاوية ان البطيء يسكن  
ازداد سرعة السري ولا يكون ذلك الا بتفكيك اجزاء الوحي عند حركتها  
التفتيح بين الطائفتين بالطرف والتفكيك مما يلزم هؤلاء سكون المتحرك في  
طوق السري البطيء اذا تحرك كما ان السري اذا قطع جزءا البطيء اما ان يقطع  
جزءا اقل او يسكن لا يسيل الى الاول والثاني والاولى عدم الحقوق او لا تقسم  
فتعين سكون المتحرك وقد التزموا كما التزموا تفكيك الزاوية فالواو والطائفة  
اذ تم التفكيك في الوحي والسكون في المتحرك لا يشعر بهما التحصيل لعلوا  
اذا كان نسبة زمان التفكيك والسكون الى زمان المصروف والحركة كنسبة  
فضل اجزاء دائرة الطوق على طول دائرة القطر كنسبة فضل مسافة السري  
الى مسافة البطيء وقد يلزم ان يكون زمان المصروف والحركة الطول بكثير  
من زمان التفكيك والسكون فيحكم الادبعا المتناسبة فينبغي ان لا يحصل  
والحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة كذا او تارة ثانيا فانه علم في  
اصل اتصال الجسم وقبوله الانقسامات الغير المتناهية فتكونا متساوية



من مساواة الحركة للجليل وكون كل منها غير مشاهة المقدار ومنها الزوم  
 وجه لا يرضى به ولا يخفى وهو من مساواتها انه لو كانت لشيء غير زوم  
 لكان قطع الحركة المسافة يحتاج الى قطع نصفها وقبل ذلك نصف نفسها وهكذا  
 جراً فلا يقطع المسافة أبداً ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه لا  
 الغير المشاهة غير مشاهة وجواب بان المسافة المقطوعة منقسمة بلا نهاية  
 وفرعها لا وجوداً وفصلها مثلها الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة فيها  
 ومنها انه يلزم ان لا يدرك سرياً الحركة جيداً بطلها جيداً ان الحركة في جرة واحدة  
 على صامت واحد وكان الابطاء اسبق بيان الزوم انما انقطع السري بعد  
 المفروض بينهما ووصل الى نقطة كان البطيء فيها انما قطع البطيء في ذلك الزمان  
 بعد اصغر من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى ثم انقطع السري بعد هذا البعد  
 قطع البطيء بعد اصغر من الاصغر ووصل الى نقطة اخرى وهكذا للغير الى ما لا  
 الجواب ان الحركة لا تنصف في ثلثها حركة بغير ان من اذا زمان الحركة في  
 قطعاً مستحقاً انما ان تقسم فلا تنصف الحركة كان يجب ان يخرج بالوصول للحركة  
 حدود المسافة لا يوجد بعد معين بينهما في زمان الحركة اصلاً فلو ان  
 انما انما وجدت الكثرة على بسطة متوالية ملاقات دائرية منها بخط مستقيم  
 من نقطة بعد نقطة ويلزم منه تشايع النقط وتركيب الخط منها وهو  
 بان يقام استراة الكثرة للبطيء في حال الثبات والسكون وان كانت في نقطة  
 لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي في خط غير قائم مستدبر الاجزاء في كل زمان  
 الانات وان كان تاسها في نقطة لا غير ولكن الانات كالنقطه وجدها بالو  
 والفرع لا بالفصل والقطع فالاستدلال يحتاج الى انات على تمامه والنقطه  
 من قبل المصادرة على الخط الاول اذا التنازع فيها كان التنازع في النقطه فان  
 الحركات والازمنة كجرام والاعاد غير متوالية ولا يخفى وان سبيل الان  
 الزمان بعينه سبيل النقطه الموهومة من الخط واماماً وقع في الحوادث  
 لدفع هذه النسبة تارة بان زوال الملاقات لا يكون الا بالحركة وهي في

لا انية فلو لم تتألى النقاط ولا ناتم اوزوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا  
 وحصول الانطباق على نقطة اخرى في ان بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي  
 لا يتغير في ان يكون الزمان الانطباق اول فلم يلزم محدود تارة بان الحق  
 ليس الانطباق نقطة واحدة فلو لم تتألى النقاط لم يلزم عدم نقطه يتحقق  
 نقطة اخرى وكذا الحكم في منع تتألى الانات فكلها ليس شي اما الاول  
 فلا يلزم ما وقع ولا عتارف من ان الانطباق الاول في ان والثاني في ان  
 بينهما زمان فتتوحد السؤال بان كيف يكون الحال في ذلك الزمان بين الكثرة  
 والسطح بينهما تلاق ام بينهما تفرق والتفارق بين البصائر وان شئت فقل  
 الكثرة من حدديا وبجسم في غاية التقطع لا يرتفع عن السطح الا بتعلق تعاقب  
 عند مسواة التلاق في حواها في نقطه او محيط فان كان الثاني لزم الانطباق في  
 المستدير والمستقيم وان كان نقطة والتلاق في النقطه لا يكون الا في ان  
 فتشغل الكلام بين ان وقعت فيه الملاقات الاولى وهذا لان وجود  
 بعضها من مراسم الكل محال وكذا القول فيها وان ان كانت كانه في الحوادث  
 في شئ لا بالاطلاع على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما الثاني فلا يخفى  
 النقاط واجتماعها في الزمان يحتاج الى كفة للاستدلال وان لم يكن اجتماعها  
 ان واحد فذلك امر مستحيل لا يستلزم ان يشاء فقتل المقدار لما لا ينقسم  
 بالقوة كما ذهب اليه محمد بن الحسين في ان لما سئل كيف يقام عليه الزمان  
 ان المجردة احبب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعات في وعاء الدهر  
 بالزمان وما بعده فغير متكون النقاط اليه كل زمان ان مجتمعة الواقعة  
 تحت التجاوز وان تجا وزالات الازمنة لها على التي وجب له مستحيل في  
 ولا نطابقها على الحركة المنطبقه على المسافة المنطبقه على المتصل الواحد في الازمنة  
 وان يكون متصلاً وحدانياً فاذا كان احد المتطابقين مركباً من الاجزاء  
 الغير المتحركة اصلاً لزم ان يكون الاخر ابيض مركباً منها وقد ثبت اتصال  
 وعدم تالفه بالضرورة من الجواهر الفارقة فذلك حكم ما يطالب به من الزمان







الحركة الى مساواة جسم ما وبالعكس فلو فرض من الطرفين نوعي الزيادة اذا انزلت  
وصار اكبرا بما يبلغ بالمتحرك الى مساواة الاقل والمتوسط في المقدار بين  
والمتحرك من ذلك النوع وهي التي تكون فاقصر في مسلك تلك الحركة والزيادة  
ان الى مساواة شئ من افراد النوع الاخر ولا يكون تلك الافراد واقصر في مسلك  
تلك الحركة ولا متوسط بين السبق والمشي فيقول الزائد في ذلك لا يقتضي شيئا  
الاسمي بالحققة والحجاز على ما يتحقق بين مقدارين ليجب انهما عاينتهما  
بينهما لا يكون عدديا يعينها باقية احدهما من الاخر بان ين هذا المقدار  
ذلك المقدار ثلثا والربع او جزء من العشرة منه الى غير ذلك وهذه هي الحقيقة  
التي انشأ بين المتساويين ويكون احدهما قبل الاخر مع شئ زائد وعلى  
ما يتحقق بين مقدارين لا يمكن ان نقي لواحد منهما الى هو من صاحبه لا يعينه  
وهو لا يقتضي كونه الازيد ولا النقص بالوجود المذكور من نوع واحد بل يتحقق  
بين مقدارين مختلفين في مقدارهما وهذا هو الذي يشهد به الخط المستقيم بان اقصر  
الخطوط المرافقة بين الخطين مع اختلاف الخط المستقيم والخطوط المستقيمة  
بالفصول المتوحد عندهم اذا تم هذا فليس لنا بل ان يقول اذا انقسمت كل  
واحدة من متفقد الضلعين ونحشاها باجزاء ازيد او اقصر من الاخر فلا  
واحد يكون بحيث يمكن ان يكون تنصفا المساواة في القوة عبارة عن  
اصل الشئين مثلا على مثل الاخر وتبين ان زيد عليه ما نقول قد علم ان  
ان يصير مقدارا اعظم من الاعظم بل وان ان يصير مساويا لأكلا اذا فرضنا  
واحدة من المراتبة فيكون كحركة الفجر والاداء تبلغ نصف لوزن مقدار  
من القطر مع انها كانت اصغر منه بدون ان يصير في الوصول الى شئ حده  
الحركة مساوية لفاضة فانه دقيق حقيق بالحقيق واعلم ان ما ذكرنا  
كان خالفا لما عليه الحق من ان بين الخط المستقيم والخط المستقيم وكذا  
بين الخطوط المستقيمة التي ليست ثباتا على نفس واحد لا توجد بها  
لا الصغيرة ولا العددية ولكن المقدما وهما ارشيدون على ان يتحقق

التي

التي ولكن لا يمكن ان يكون على الصغيرة لوجده نصف بالفاضة متفادته صغيرة  
المساواة وسائر النسب لعددية وما يق من ان النسبة في الزيادة والنقصان  
تكون المراتب العددية فقط ومن الصغيرة **فصل في اثبات الجوهري**  
ليس لنفس واحد بالاتصال ولا منفصلا يقبل الصورة العينية التي هي الهيئة  
الجوهري فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الجوهري  
ومسماها انما يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطران في الحس على انواع  
المسوس من حيث هي احكام ويقبل الحيات الطبيعية والحيوانية والطبيعية  
والمرادية غير ذلك وذلك هو المسمى بالمادة او الجوهري او السبق على اختلاف  
العبادات ويجعلها على حجة المفهوم مسلم فاننا في كون الحيوان سق  
او خلق الال من لطفه لا يبره فليعلم ان يكون الطير في احياءه والنطفة في  
لطفه وهو حيوان او انسان متى يكون في حالة واحدة طيا او غير  
جدا انسان وهو محال واما ان يكون لطفه بكنية ما يتم سبقه  
اصلا وكذا الطير ثم حصل ان الطير او الحيوان ثم ما صادت النطفة انسانا واما  
الحيوان من الطير بل ذلك شئ بطل بكنية وهذا شئ اخر حصل جديلا  
اخرته واما ان يكون الجوهري الذي كانت فيه هيئة النطفة او الطير بطل  
عند تلك الهيئة وصقلت فيه هيئة انسان او هيئة حيوان والقسم الاول  
لا يصدقها النكاح لان كل من نوع بغير النسب شئ منه او ترجح لكونه له  
تكم على النوع بانه من بغيره وبغيره بغيره وله وغيره بانه من ما تدور عانه  
معان لا يفتقد اليه ويكتفي بالمدى لصائب فظهر ان الجوهري من حيث المفهوم  
المذكور ما وقع فيها خلاف فاما النزاع في ذلك الامر فلا يبره في اصل او مثله  
حكمها مما ينقسم في جهة او في جهتين مثا هيئة لكذلك لغير المتكبر او اجساد  
صغار صلبة لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب جمهور الفلاس  
هو جسم طهورى جامعة المتقدمين من الاقدمين واما المسمى من الحكم عليه  
الاعتبار من المشايخ فانه الاجسام عند صاحب الفاهل ثلثة اولها



بالشخص كشيرة بالانفصال والتمسك لما اقاموا الحج على ابطال هذه الاراء اقتضوا  
 على ان ما يقبل الانفصال والارتباط في الاجسام شي واحد بالضرورة لا كشي  
 حد ذاتي يجب انفسا لا يحفظ الوجود في حالة الانفصال والانفصال وهو لا  
 الاولي عندهم وانفقوا ايضا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي هو جسم  
 لانواع الطبيعة بوجهه من حيث هو الجوهر وفصل هو مفهوم قونا  
 مستند في الجهات الثالث واما وقع الاختلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور هل  
 بسببه في الخارج او مركب من مائة واربعة فاما ان كان من حيث هو فصل  
 تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض ومن جوهرين فالاول ما ذهب اليه  
 الا على ما هو المشهور ومن سبقه وشعبه الشيعي المقتول في حكمة الاشياء  
 ما اختاره في التبعات والثالث ما ذهب اليه سبطه من تابعه الشيعيين  
 اب على ويتبع هذا الاختلاف خلافا له وان الجسم بما هو جسم اظهر  
 عليه الانفصال ما ان لا يتقدم عن اصل حقيقة شئ او يتقدم وعلى تقدير  
 اهور هو اجماعهم هذا في غير محل النزاع بين الفلاسفة واختار المصنف  
 المشايخ فم كل جسم فهو مركب من جزئين هما جوهرين يحمل احداهما في الآخر  
 معنى حلول الشئ في الشئ على ما ذكره الفيلسوف فيكون وجوده ونفسه  
 وجوده لذلك الشئ وهذا الوجود مما قيل في تعريفه لا يرد عليه شئ مما  
 غيره وقد يفسر بالاختصاص بين شئين بحيث يكون الاشارة الى احد هما عين  
 الاشارة الى الاخرى ويرد عليه كون الاعراض والصورة اما التي هي واحدة  
 حلا في بعض وينتقض بغيرها من الصور مظهرها وعكسا وقيل حلول شئ في شئ  
 عن كونه سادا في غير اختصاصه بحيث يكون الاشارة الى احد هما عين الاشارة  
 الى الاخر حقيقة او تقديرها واعتراض عليه بان مقتضى حلول الاطراف في حلالها  
 كالتمسك في الخط والمنطق في السطح والسطح في الجسم وتحيل طرده في الاطراف  
 المتداخلة واحسب من الاقوال قاطبة بان الاشارة الى الطرف الاشارة الى  
 الطرف فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة الى الخط الذي طرفه النقطة

الاشارة من غير حاجة الى السر وان ويلزم على هذا ان يكون المكان حالا  
 في المكان اذ الاشارة الى المكان اشارة الى طرف المكان لا اتحادها وضعها ولا  
 الى طرف اشارة الى ذي الطرف كما ذكر هذا اذا كان المكان هو السطح  
 من الجسم الحاد ذي لماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى واما اذا كان البعد  
 عن المادة فالنقص او على ان لا يتقدم الا ان يكون المراد بكون الاشارة  
 الى احد هما عين الاشارة الى الاخر ان يكونا متحدين في اشارة واحدة يمكن  
 عند العقل شيئا بينهما فيها وهذا يخرج الجواب عن النقض في الاطراف المتداخلة  
 ونعم من منفسر الحلول بالاختصاص لما عت واعتراض عليه بان اريد ما  
 ما يصح بسبب حمل الصفت على المنعوت من مواطاة فلا يصدق على شئ من  
 وان اريد ما يمكن ان يشق منه اسم على الحمل فيرد عليه اختصاص الكوكب  
 بقلعه وبالعكس كذا قال في صاحبه والجسم بمكانه بل المعروض يعارضه ما  
 اجاب عنه بعض المحققين من الفرق بين الاشتقاق الجعلي وغيره على ان  
 وقد يرد المراد بالذات ما يمكن ان يشق منه اسم يحمل على الحمل ولا ان  
 مشتق من المكان بل ان يكون والمجسم من الجسم بل من الصفة كذا في اشباه  
 ذلك اقول فعلى هذا يلزم ان لا يكون السواد مثلا خلافا للجسم بل الاستواء  
 وضاده بين ثم لا يخفى ان تصور الاختصاص الذي هو للفت بالفت الى  
 المنعوت بوجهه من غير بدعي وهو كاف في المقدم وان لم يكن من غير مكو  
 بالكنه لا غرض فيه ليعتد به وقد عرفت الحلول بتعريفها اخصر من غيرها  
 خاليا عن الحلول ودفع بعض منها بالانضمام او بتخالفها لظاهر امره والكل  
 في ذلك لا يرد الى كثير مما قيل يسمى الحمل المبيد في الاولى والتمثال للصورة  
 المبيدة ووجهها ان بعض الاجسام القابلة للافتكاك مثل الماء والنار  
 يجب ان يكون في نفس ومثلا واحدا انما قسمته الجسم الى الاجزاء المتداخلة  
 لتساها فتكثيرت كثرة بالفضل في الخارج لا يخرج جزئها عنها فيدلى الفعل الا

بالشخص كشيرة بالانفصال والتمسك لما اقاموا الحج على ابطال هذه الاراء اقتضوا  
 على ان ما يقبل الانفصال والارتباط في الاجسام شي واحد بالضرورة لا كشي  
 حد ذاتي يجب انفسا لا يحفظ الوجود في حالة الانفصال والانفصال وهو لا  
 الاولي عندهم وانفقوا ايضا على ان الجسم من حيث هو جسم الذي هو جسم  
 لانواع الطبيعة بوجهه من حيث هو الجوهر وفصل هو مفهوم قونا  
 مستند في الجهات الثالث واما وقع الاختلاف في ان الجسم بالمعنى المذكور هل  
 بسببه في الخارج او مركب من مائة واربعة فاما ان كان من حيث هو فصل  
 تركبه هل هو مركب من جوهر وعرض ومن جوهرين فالاول ما ذهب اليه  
 الا على ما هو المشهور ومن سبقه وشعبه الشيعي المقتول في حكمة الاشياء  
 ما اختاره في التبعات والثالث ما ذهب اليه سبطه من تابعه الشيعيين  
 اب على ويتبع هذا الاختلاف خلافا له وان الجسم بما هو جسم اظهر  
 عليه الانفصال ما ان لا يتقدم عن اصل حقيقة شئ او يتقدم وعلى تقدير  
 اهور هو اجماعهم هذا في غير محل النزاع بين الفلاسفة واختار المصنف  
 المشايخ فم كل جسم فهو مركب من جزئين هما جوهرين يحمل احداهما في الآخر  
 معنى حلول الشئ في الشئ على ما ذكره الفيلسوف فيكون وجوده ونفسه  
 وجوده لذلك الشئ وهذا الوجود مما قيل في تعريفه لا يرد عليه شئ مما  
 غيره وقد يفسر بالاختصاص بين شئين بحيث يكون الاشارة الى احد هما عين  
 الاشارة الى الاخرى ويرد عليه كون الاعراض والصورة اما التي هي واحدة  
 حلا في بعض وينتقض بغيرها من الصور مظهرها وعكسا وقيل حلول شئ في شئ  
 عن كونه سادا في غير اختصاصه بحيث يكون الاشارة الى احد هما عين الاشارة  
 الى الاخر حقيقة او تقديرها واعتراض عليه بان مقتضى حلول الاطراف في حلالها  
 كالتمسك في الخط والمنطق في السطح والسطح في الجسم وتحيل طرده في الاطراف  
 المتداخلة واحسب من الاقوال قاطبة بان الاشارة الى الطرف الاشارة الى  
 الطرف فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة الى الخط الذي طرفه النقطة



العدد مشتملة بالامكان لا على ما يراه جميع الحكماء في مقسمته الى  
 الكسرة والقطعي <sup>او المقياس</sup> وهما من جنس واحد في القوة لكن عقلية كليهما  
 جملة اجزاء المقياس الانعراضي لا نشأه في ملا حظرة العقل بلا خطا ايها السبقة  
 واما المقسمة التي هي بسبب عرضتين مختلفتين سواء كانا قاسرين كما في  
 او غير قاسرين كما في حصول المماسين او المماسين في جسم واحد بعضهم  
 بالقرين الاول منها وبعضهم بالثاني وقد يقرب بالتفصيل والحق ان اختلاف  
 ليس بهذا الانفصال الخارجي بل يستلزم حكم العقل بالثبوت الموقوف على  
 حسب حاله اذ سببه في عروضا له في الخارج حكم صادقا مطابقا للواقع  
 باس بعد هذا التواضع من القسمين هذا الاعتبار في القسمين المقدارين في الخارج  
 انما تطلع على الجسم بعد عرض المقدار في الجسمية التعليمية التي تجسها الجسم  
 فاما ساحة متناهية او غير متناهية لان القسمين الفلكية تتحد بالاستعداد  
 المادة وهي التي تقابلها وتجمع معها وليس لنفس المقدار التعليمية يتوكلها  
 بل ياتيها واعدا له في الحقيقة من عوارض المادة سواء كانت بسيطة او  
 او فسر كما اشترط سابقا ان ما يصدق عليه مفهوم المادة متناهي في  
 لاحد الوهية الخيرية للحقيقة لكونه ذا كمية انصافا لغيره من عوارض المقدار  
 محب نفس ذاته وان كانت نفس ذاته مما يحتاج الى المادة مطلقة لكونه  
 واما العرضية العقلية فانها وان لحقت المقدار التعليمية لكن معروضها كونه  
 مبتدأ مطلق لا متداد مع قطع النظر عن مراتب تعيينها المقدارية في الحقيقة  
 تعرض الجوهر الحسني لذاته والاحكام بما في اجسام لا نشأه في صفة قبولها  
 لا غير انقسام الجسم لانها نفع خارج عن كونها اجساما مطلقة شيئا من لفظ  
 القبول يطلق بالاشترار كذا الشئ على معنى واحد في مطلق انصافا في شئ  
 كان وجوده الموصوف متقدما على وجود الصفة لزمان او لا والثاني لانها  
 الجسد في وقتها القوة والاستعداد في ايض وهو عبارة عن امكان انشأه

انما المقسمة  
 الى قسمين  
 الكسرة والقطعي

وقيل ان القوة والاستعداد

بصرفه في العمل

بصرفه لم يحفل ليعبر مع وجود حاله يحصل بها هذا المعنى والقبول بهذا المعنى  
 لا يجمع الفعلية والحصول في شئ بل انما طرأ عليه تلك الصفة بطل هذا المعنى  
 انشأه بل انما تقابل بالعدم والممكن وان عرض لها تقابل التضاييف باعتبارها  
 ثلثا في المقبول الاول ويقين من القابل يجب وجوده مع القبول لا ينافي ما ذكرنا  
 ان ليس المراد منه ان القابل في وقت كونه قابلا او من حيث هو قابل يجب  
 وجوده مع القبول بل المقدر ان ذات القابل بعد حصول القبول فيها عين  
 يكون محال له ولا يمكن القابل قابلا في وقت ان القبول يحتمل الاستعداد  
 لا يجمع الفعل لكونها متساوية لك القابل بما هو قابل لا يجمع القبول  
 بما هو مقبول لكونها ايضا متساوية لان الامر ان القابل هناك حقيقة  
 هيما مشهور ولا مكان بالقوة الاولى اي لذاته نوع مشابهة بالقوة الاولى  
 شجب اعتبار العقل ولهذا يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه عين سلبي  
 صفة الوجود اما العدم سلبي اختصليا حق عقل احديهما من جانب له  
 بالنظر في هذه الذات فان العقل اذا حمل الموجود مثلا في الملاحظة  
 المباشرة وجوده يحكم بان الوجود ليس ثابته لهية من حيث هو بل  
 لها في مرتبة متاخرة عن تلك المرتبة نحو اما من المتأخر ان كانت حقيقة  
 بالوجود في نفس الامر كالا بداعيات فانها لا يسبقها الامكان بعينه القوة  
 الاستعداد والامكان بعينه القوة الاستعدادية التي لا يجمع مع وجود  
 والامكان الذي يفرض لها لغيرها من الفاسدات وهو قسم ضرورة  
 الوجود والعدم غير منفك عنهما عين وجودهما لكن كل واحد من مفهومي  
 القوة والامكان اي الذاتي والاستعداد مع الفعلية التي بازاءه  
 اشكال عشرين سواء كانت بحسب التحليل الذي هو او بحسب لفظ الحاد  
 وسيأتي في مادة اتيان لفظ الاتصال يدل بالاشترار على معان بعضها  
 صفة شئ اقبيا سدا لغيره وبعضها صفة شئ بقيا سدا لغيره اما ما  
 مشحون حقيقة فهو ثابته احد في كون الشئ في حد ذاته ومرتبة له

واما المقسمة الى قسمين  
 الكسرة والقطعي  
 وهما من جنس واحد في القوة  
 لكن عقلية كليهما  
 جملة اجزاء المقياس  
 الانعراضي لا نشأه في  
 ملا حظرة العقل بلا خطا  
 ايها السبقة  
 واما المقسمة التي هي بسبب  
 عرضتين مختلفتين سواء  
 كانا قاسرين كما في  
 او غير قاسرين كما في  
 حصول المماسين او المماسين  
 في جسم واحد بعضهم  
 بالقرين الاول منها وبعضهم  
 بالثاني وقد يقرب بالتفصيل  
 والحق ان اختلاف  
 ليس بهذا الانفصال  
 الخارجي بل يستلزم حكم  
 العقل بالثبوت الموقوف  
 على حسب حاله اذ سببه في  
 عروضا له في الخارج حكم  
 صادقا مطابقا للواقع  
 باس بعد هذا التواضع  
 من القسمين هذا الاعتبار  
 في القسمين المقدارين في  
 الخارج انما تطلع على الجسم  
 بعد عرض المقدار في الجسمية  
 التعليمية التي تجسها الجسم  
 فاما ساحة متناهية او غير  
 متناهية لان القسمين  
 الفلكية تتحد بالاستعداد  
 المادة وهي التي تقابلها  
 وتجمع معها وليس لنفس  
 المقدار التعليمية يتوكلها  
 بل ياتيها واعدا له في  
 الحقيقة من عوارض المادة  
 سواء كانت بسيطة او  
 او فسر كما اشترط سابقا  
 ان ما يصدق عليه مفهوم  
 المادة متناهي في  
 لاحد الوهية الخيرية  
 للحقيقة لكونه ذا كمية  
 انصافا لغيره من عوارض  
 المقدار محب نفس ذاته  
 وان كانت نفس ذاته  
 مما يحتاج الى المادة  
 مطلقة لكونه  
 واما العرضية العقلية  
 فانها وان لحقت  
 المقدار التعليمية لكن  
 معروضها كونه  
 مبتدأ مطلق لا متداد  
 مع قطع النظر عن  
 مراتب تعيينها  
 المقدارية في الحقيقة  
 تعرض الجوهر الحسني  
 لذاته والاحكام بما  
 في اجسام لا نشأه في  
 صفة قبولها  
 لا غير انقسام الجسم  
 لانها نفع خارج عن  
 كونها اجساما مطلقة  
 شيئا من لفظ  
 القبول يطلق بالاشترار  
 كذا الشئ على معنى  
 واحد في مطلق انصافا  
 في شئ كان وجوده  
 الموصوف متقدما على  
 وجود الصفة لزمان  
 او لا والثاني لانها  
 الجسد في وقتها  
 القوة والاستعداد  
 في ايض وهو عبارة  
 عن امكان انشأه



لأن يتبع منه الاستدادات المتقاطعة وهذا المعنى فصل الجوهرية  
 للجسم حد نفسه إذ هو في تلك المرتبة مصداق الجبل المتصل والمنقطع قطع  
 النظر عن جميع العوارض فانها له امتداده نفسية ومعتد بتسليم  
 ليقوم به فبغير منشأ لصدق المتصل عليه ومصدقا لرسالة كان الجسم  
 الصورة الجوهرية او موقفا منها ومن جوهره حيزا احتلا في اي لا فلا يكون  
 واسططا ليس والدليل على ان اسم المتصل بهذا المعنى يتعلق بالصورة  
 الجوهرية كلام الشيخ في فصل من فصول الحيات الشفا معقول لبيان ان  
 اعراض بهذه العبادات واما الكلمات لكليات المتصلة فهو مقادير الاعراض  
 اما الجسم الذي هو الكرم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة لا يق  
 لو كان الجسم في حد ذاته متصلا لا يمكن فيه فرض شيئين دون شيء فكان قاي  
 للقسمة الى الاجزاء المقدارية فيكون نوعا من الكرم لان هذا المعنى يعرض للكم  
 المتصل لغاثة وبغيره فواسطته لا نقول لانتم ان مجرد امتداد الجسم ذاته  
 قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية بالذات بل انما يصح ذلك بعد معرفة  
 المقدار انما لم يتبين ذهاب امتدادية لم يصح فيه فرض جزء معين دون  
 معين والجسم في مرتبة ذاته متحدة الاعراض ومن دون تعيين امتداده و  
 انبساطه لان ذلك المعنى انما يحصل له في مرتبة متأخرة عن ذاته بل انه قال  
 الشيخ في تعليقه انه اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من حقيقة الجسم  
 الجسم بما هو جسم ليس هو جزء او لا كالا ومثالا في المتصل اذا قلنا اجساما  
 من جملة خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد وعرضت للجسم ان  
 الجسم بما هو جسم واحد وكثيرا معا يمتا لكون الشيء بحيث يوجد ثابته  
 بعد فرض وقوعها احد ومشاركة والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكرم  
 ومن خواصه قبول الانقسام بغيره مائة واما الجزء فهو انضمام معينات  
 احد لكون المقدار متحدة انها في مقدار آخر وفي ذلك المقدار المتصل  
 بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يحتمل كثره كجسم آخر

لا يجوز ان يكون الجسم  
 متصلا بغيره فيكون  
 متصلا بغيره فيكون  
 متصلا بغيره فيكون

لذلك

لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى وهذا المعنى من عوارض الكرم المتصل  
 مقدار او من جهة ما هو في مادة كما يقال خطي لزاوية واتصال الاعضاء  
 بعضها ببعض واتصال اللحم بالرباطات وبالعظام وبالجمل على ما <sup>يكون</sup>  
 غير القبول لمقابل الماستر واذا تقرر ما ذكرنا من شرح الفاظ <sup>المتصل</sup> المتصل  
 لما علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يحيا مع الفعل لكونها متقابلة  
 العدم والمكثرة المتعاقبة وكذلك لا يجتمع المستعد من حيث انه مستعد  
 المستعد له من حيث هو كذلك كما اشترنا اليه فاعلم ان الذات الواحدة لا يمكن  
 كونها متدا لذين الامر بين اليمينتين مختلفتين واذا اعيد الكلام <sup>سند</sup>  
 هاتين اليمينتين بشئ بالآخر الى جهتين في حقيقة الذات فيلزم تركها  
 من جزء به يكون بالقدرة ومن جزء آخر به يكون بالفعل ففصل <sup>او</sup> ففصل  
 تكثرات الجسم بما هو جسم ان يثبت له حد ذاته بحيث يتصل بالفعل والقيل  
 بالمعنى الاخر وهذا المعنى قال ان بعض الاجسام المتعاقبة لا تفكك <sup>بما</sup>  
 يكون في نفسه متصلا واحدا بعينه الجسم قبل كونه متصلا <sup>بما</sup>  
 متصلا قبله مائة والدليل عليه قوله والاى وان لم يكن شيئا مما  
 يقبل الانقسام من الاجسام <sup>متصلا</sup> اليه يابسا كالماء والنا وقبل الانقسام  
 حقيقة كما انه متصل حتى لزم الحيز الذي لا يتجزأ او ما في حكمه من الخط  
 والسطح الجوهرية وسيعلم من كلام المتعاقبات انها متصلة ما موهبات  
 اللزوم ان كل كثرة بالفعل يجب ان تكون الى الواحد الذي لا كثره <sup>فصل</sup>  
 فاقسام الجسم القابل للانقسام الى كل واحد منها غير متشبه على كثره  
 وانقسام بالفعل لولم تكن متصلات جسمته في حد ذاتها لزم احد  
 الامور الثلاثة وهذه المتصلات لما كانت من نوع الاجسام المتعاقبة <sup>فصل</sup>  
 التي يلبسها فلم يكن مما لا يقبل الانقسام الى الخارجي بل تكون قابلا <sup>ان</sup>  
 لبعض ما يقبل الانقسام الى الخارجي كان قبل قبوله متصلا واحدا لبعض  
 ما يقبل الانقسام قبل الانقسام الاول يقبل بالجزء الثاني هذا ما ارضاه

المتصل  
 المتصل  
 المتصل



وهي ما عتبت وهي ان الذي ثبت بالبرهان ليس لان الماء مثلا اما  
متصل واحدا ومشتغل على متصل واحد لا يلزم تركيبه من الجزء الذي في  
او ما في حكمه لا ينقسم لان في حيزه او في حيزتين قلنا اننا قد اذنا الشق الشا  
وتقول انه مركب من الاجسام الصغرى والقابلة للانقسام في الجهات وهما  
او فرقا وليس شئ مكنها منها قايلا لان انقسام قطعاً وكسراً هو منسوب  
من الشاوي الاجسام صغرى صلبة قابلة للتقسيم الوهية دون الحاصية  
فهو وان كانت متصلة في انفسها منفصلة كل منها عن الاخر كما في غيرة  
لطيران شئ من الفصل الوصل عليها مع الاستقامة ان مداها ثابتا لم يتغير  
هذا الوجه على طريق شئ منها ذات الجسم كما مر في الاشارة اليه  
عنه باطل الاجسام الذي يغير كونه بان كلا من المقسمة الوهية والجزئية  
او التي باعتبار وجودها في قايدين او غير قايدين يحدث كثرة في المقسمة  
ومشابهة لكل في المية والافراد المتماثلة متناهية في الاحكام  
المية فاصبح على فرد من افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وان منع  
خاصي فهو غير قايده في جواز وقوعها في نفس الذات من حيث  
هي فانصاف تلك الاجسام بالانقسام لا يستلزم جواز انقسامها في  
بالانقسام لميتها وانما اخرها المتصل يستلزم جواز انقسام تلك  
الاجسام بالانقسام لك وانه صدقها عن الفصل والوصل صدادا حق  
عنها ما يقاوم فيكون لا يوجب استحالة حقيقة انقسامها فان انقسام كل  
تلك الاجسام كما شفع عن قوة قبول المقسمة الخارجية وانقسام كل  
منها عن جواز طريق الانقسام بينهما عليها فهذا هو تقريب البرهان  
على ابطال هذا المذهب وما يجب ان يعلم ان الحق المذكور لا يقتضي  
كون تلك الاجسام متحدة المية كما هو سلم عند صاحب هذا المذهب  
على القول عند حق قيل ان القياس جدي على او على فقد يكون  
المذكور متماثلا لا نوع ليس متماثلا في النوعي هو الصواب لا اشتد  
الاصح

فان قيل ان الماء مثلا اذا  
قسم الى اجزاء متناهية  
فانما هو كونه متناهيا  
لان الماء اذا قسم الى  
اجزاء متناهية فكل جزء  
منها هو كونه متناهيا  
لان الماء اذا قسم الى  
اجزاء متناهية فكل جزء  
منها هو كونه متناهيا

فان قيل ان الماء مثلا  
اذا قسم الى اجزاء متناهية  
فانما هو كونه متناهيا  
لان الماء اذا قسم الى  
اجزاء متناهية فكل جزء  
منها هو كونه متناهيا  
لان الماء اذا قسم الى  
اجزاء متناهية فكل جزء  
منها هو كونه متناهيا

لا يمتنع

لانها نوع واحد كما سبقت في ما صرح اخرى نوعية والتم اثبات ان الطبيعة لا  
بالفرد الثاني الانفصال والاتصال وهو المخرج الى المادة ومع قطع النظر  
عن هذا الظن في جسم مفرد منها في المادة فلا حاجة الى اخذ كونه متناهيا  
منها فان الاشتراك في المقدارية وعدمه في الطبيعة لا يقتضي ان  
عليها ما يصح عليه وبالعكس كما ان احد خبره متصل بالجزء الاخر وهو مجموعها  
منفصل عن غيره فكذلك يقع انفصال الجزئين واتصالهما بغيرها حقيقة لا اشتراك  
الكل بغيره في نوع واحد واعتبره عليه بان ههنا مغالطة باشتراك  
وهو ان ما يقبل الاجسام الذي هو الحسية ليس لا انفصالا حقيقيا واتصالا  
لا فطريا فالقول بانها جميعها المطا لموصوفه في بدو الامر لا يمكن ان يقال ان  
استعداد طريق الانفصال والاتصال فان مقتضى كون كل ما يصح بغيره ما  
الطبيعة النوعية مع سائر الانواع يجب نفس المية ليس ان كان الاتصال  
الطريق لها بدلا عن الانفصال والاتصال الفطري لها بدلا عن الاتصال  
ذاتيا في استعدادها لخلقها لا امكانا استعدادا للطريق الانفصال والاتصال  
في الخارج ومناط قيام البرهان على اثبات الحيول هذا دون ان وتوحيده  
ان مالي المقسمة لا تفك كية عند المشايخ الى نزول الجوهر عند وجوده  
جوهرين متدين وهذا هو المخرج الى الحيول الاول كما علمت وحجج امكان  
المقسمة امكانا فطريا لا يستلزم ان يكون له قابل غير نفس لا يقال  
هو متصل بذاته وكذا لا يكون الشيء متصلا بنفسه من دون حد  
هذا المعنى فير لا يتوجب لوجوده حاصل سوى ذاته كما ان امكان العدد  
وكذا حصوله في الجوهر في المراتب لا يقتضي ان يكون قولا بل سوى ذاتها في  
بل المخرج الى المقابل استعدادا لعدم او الوجود لفظا امكان مشترك  
بين هذين المعنيين فانه امكان شئ بعينه الاستعداد له لا يجمع حصوله  
قايلا اخر غير ذاته بخلاف امكان شئ بالمعنى الاخر فانه لا ياتي بالقيام  
مع وجود الاجتماع اصلا فلا يحتاج فيه الى قابل لذلك الشئ غير ذاته وقد

متناهية

الاجسام

الاجسام

الاجسام

الاجسام

الاجسام

الاجسام

الاجسام

الاجسام

الاجسام

الاجسام

الاجسام

الاجسام

الاجسام



اجاب عنه بعض الاعاظم بان قول القسمة الجوهرية مساوي لان كان القسمة  
الا تفكا كية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع ولازم وغير  
كالصورة النوعية للشكل والعلانية والصفرية بعض الاجسام اذ لو اشبع  
الا تفكا ك الحاصي على الجوهر لا امتدادى لذاته لكان فرض الانقسام فيه  
من الاوهام واختراعية ولم يكن فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه  
في الجبروت ولا شك ان الانقسام الوهمي من المعاني الا تنظر الى خصوصها  
كان متشابه احتلا فغيره من حالين فغيره هذا منقوض بالزمان فانه  
عند هم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي غير قابل للانقسام الحاصي وانهم  
توهم القسمة لا فوجب ثبوت وقوعها في الخارج وتجويز العقل وقوع شيء  
لا يساوي امكان وقوعه في الخارج العقل تحقق شيء في احدى النقطتين انتم  
البرهان على خلافه اذ لم يكن امر متداق بل لا تفكا ك في الخارج بل  
ان يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة في الجبروت فان العقل  
استداده لا وضع له لاجمال الهم ان يتوهم فيه شيئا دون شيء ويمكن  
ان ينفي في بطل هذا المذهب ان كل واحد من تلك الاجسام لو كان بسيطا  
ان يكون لطيفة واحدة كان كرت الشكل لما ينبغي من ان الشكل الطبيعي  
للجسم البسيط هو الكثرة ولو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجسام  
ملاقات الكرات بعضها مع بعض لظواهرها انما هي بالقطعة فيكون ذلك  
قولا باحتمال وهو محال كما ستعرف وان لم يكن بسيطا بل يكون مركبا من اجسام  
مختلفة الطباع فلم يكن متلا متصلا واحدا وهت ولما ثبت ان المتصل  
قابل للانفصال بمعنى انه يجوز ان يطرأ عليه الانفصال في الخارج فنقول وان  
من هذا اثبات الحيولى في الاجسام كلها وبين الملائمة فيقولون ان  
المتصل قابل للانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون هو  
المقدار اى الجسم التعاليم واختلفوا فيه فقيل انه عرض متصل بكونه ان  
فيكون بعد ثلثة منقطعة بالقيام واتصاله غير اتصال الجوهر المتدفع

يكون

يكون هناك متصلا بالذات احداهما جوهر والاخر عرض متحدان في النوع  
والاشارة ولا ينبغي سبغاشته وقيل للصورة الجسمية اتصال بالعرض بتبعيته  
اتصال الجسم التعاليم وفيه انك قد علمت ان الجسم مرتبة مرتبة متعلق  
ليس لا مفهوم قولنا قابل للابعاد الثالث على التلاقي وقيل هو مجموع اربعة  
ثلثة في الطول والعرض والعرض الجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست بوجوه  
في الجسم بالفعل وقيل في الجسم اتصال واحد منسوب الى الصورة الجسمية  
والى مقدارها بالعرض في ان يراد بالجسم التعليم نفس تبيين امتداد  
الجسم وتحدد انبساطه فلزم ان لا يكون من مقوله لكم واما ان يراد به  
الجوهرية امتداداتها اى مع الحية المتكورة فكان له اتصال باعبار  
خارج عنه بل بسبب اشتقاقها على الصورة الجسمية وهذا هو الذي  
المحققون ويوافق كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلامهم بهذا  
التفصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم من ان الجسم لا يمتد احد الجبروتات  
اعتبر ذلك الممتد في الجبروتات على التلاقي بل دون تعيين امتدانه تعيينا هذا  
سواء كان مقدرا مخصوصا فكان بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوه هو  
اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما كان جسمها تعليميا مطا واذا اعتبر  
حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسمها تعليميا مخصوصا واورده عليه  
بان لم يزم ان لا يكون الجسم التعاليم في ما بل يكون مركبا من جوهر هو  
وعرض هو تعيين الامتداد وما اجاب عنه بعض المحققين وحاصل ان  
المركب من الجوهر عند تقدمه والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له  
عمل اصلا ولكن المركب من معنى الجوهر عند ان ما ثبت له العمل حيث  
اخذوا الموضوع في تعريفه بل العمل والعرض لا يلزم ان لا يصدق عليه  
العرض لا اختفاء في المجموع المركب من الصورة وحيثها الموضوعين  
تحت تعريف العرض فان الحيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وعدها  
موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها لكنها انما تكون موضوعا بالنسبة للمجموع

فان قيل  
فان قيل  
فان قيل







لا يختلف الجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم  
على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشبهة الواحدة وقد وجبت  
الجميع وهذه الاشياء الثلاثة في الحقيقة ترجع الى نفس الصورة الجوهرية الجوهرية  
كما هو مذهب الشيخ الا في كتاب التلويحات واجب من قبل المشا  
اما عن الاول فبان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية  
الثلاثة على نفس الاتصال ولهذا احدى بها ولعلم بكون متصلا في مرتبة  
فبذلك لا نقدر انما قال الشيخ الرافعي في الحكمة العلوية جسم من جرد ذات  
بوصفه مستند است كما ان كسسته يودي قابلا لابعاد بنودي والاصل ان  
نفس ذات الجسمية بها هو هي لو لم تكن متصلة في مرتبة جوهر الحقيقة  
بل كان اتصالها من قبل العارض كانت كجسم الجود اما من الجوهرية  
الجهات والابعاد اما متقا لفرق الذات من الجوهرية الفردة مشاهدا  
مشاهدا ثم تعرفها التعلق بالاحياء والجهات ويلحقها الاتصال وقبول  
الاتصال الى انما تارة في مرتبة ثانية وكلها باطلاق فبذلك لا ابعاد  
انما يتصور اذا كان متصلا بالذات وما ثبت الجوهرية مرتبة تارة فهو جود  
فثبت اتصال الجوهرية قول فيه نظر ولا جواب اما العقل فهو ان هذا الكلام  
انما يتم لو ثبت امتناع تقوم الجوهرية بالعرض وهو غير تمام عند من جود  
الجسم من جوهر وعرض هو الاستداد فالاستداد وان كان حاصلا في حد  
الجسم لكن لا يلزم على هذا المذهب كونه جوهر الا يقال ان الشيء يجرى اشكال  
في الجزء الاخر الجسم عندكم فيلزم كونه متدا جوهرا باسم لا يخفى على المتأمل  
لاننا نقول هذا بعينه ونقصه بالاسوي التي انتم تسمون ان الهيولى عندكم وان  
كانت متصلة باتصال الهيولى لها من قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست له  
ولا منفصلة فذلك الجسم وجوهه ايها كذا وما قولكم لو لم يكن الجسم في  
ذاته متصلا يلزم ان يكون اجزا ولا يخفى كما يستفاد من كلام الشيخ  
في حكمته الفارسية او العبرية عن الاحياء والنجويات ان عدم اتصال في حد

لا يستلزم

لا يستلزم انفصال في ذاته ولا خلوه عن الاتصال ولا انفصال العج الجوانع  
واقا يلزم ذلك لو لم يكن من عدم اتصال في الواقع بل الجوانع يكون الجسم  
اما متصل بالاتصال عارض ومنفصلا بانفصال كذا حتى لا يلزم خلوها عما  
الهيولى فانها عندكم في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة مع عدم خلوها عن الحال في  
الواقع فقد ظم ان قابلية الابعاد لا يجب ان لا يكون القابل متصلا  
ذاته واما الجواب فهو ان الهيولى وان لم يكن لها الاتصال لا انفصال من قبل  
نفس ذاتها بل بواسطة غيرها وهو الصورة الجوهرية الواحدة او المتعددة  
لا يلزم شي من الحدورات ان ليس للهيولى مرتبة في نفس الامر بقدر  
الاتصال والاتصال مطلقا عندكم بخلاف الجسم بالقياس الى عارضه  
لمرتبة وجوده متحقق في نفس الامر فلا يلزم خلو الهيولى عن اتصال  
والتعلق بالاحياء والابعاد في نفس الامر وان لم يكن منشأ ذلك حقيقة  
نفس ذاتها جوهرية الاتصال وتقوم الهيولى بوجوب ان لا يكون الهيولى  
مرتبة في نفس الامر بكونها عارضة عن الاحياء والابعاد وغير ذلك  
اما لو كان عرضا فالجوانع لهذا في حد ذاتها لا يستلزم اتصال  
بصير ثاقبة وعن الثاني بان بقا الجسم بنوعيته في حال الاتصال والاتصال  
لا ينافي كونه متصلا جوهريا انما يلزم المناقاة لوبيق الشخصية على ذلك  
الحالين وليس كذلك واما القول بان كل ما لا يتغير بقدره جواها هو  
فانما يصح لو لم يتغير بقدره اشخاص الجوهرية او اشخاص الاشخاص تبدل  
الشي في فلا يلزم عرضية كما ان استمرار الطبيعة النوعية وحفظها بواد  
لا ينافي جوهرية تلك الاشخاص وعن الثالث باننا لا نسلم ان مطلق  
الاستداد مفهوم واحد واحد وطبيعة واحدة بل هيما اشتركت لفظية  
تارة على مفهوم جوهرية واخرى على مفهوم عرضي لاجل الرابع هل  
لا يخلو عن اتصال الجوهرية هو كذا هو المقاد لا غير وليس في الجسم متصل  
وهو القابل للاتصال لا اما سمعته مادة ولا يجرى قولكم ان لا يتغير

المتعلق



الانفصال لان الذي يطلو الانفصال هو لا اتصال العاوي ولا الجوهرية  
 بيان ان لفظ الانفصال كما مر قد يطلق على المعنى الاصناف في النفس فيكون ان  
 لا من الشئين سواء كانا متعديين في الخارج ثم جردت او بنوهم بل فيهما  
 او يتصور للبلد بل متصل الواحد اجزاء وميتة فقال عليها انها متصل بعضها ببعض  
 او يكون في الجسم اختلاف عريضين قاربين او غير قاربين فيقال ان محل احد  
 متصل بمحل اخر فلا شك في عريضية الانفصال بهذا المعنى النسبي وهو الذي  
 الانفصال فلا يصح ان يكون جزء الجوهرية محض وقد يطلق على المعنى الحقيقي  
 لا يستدعي ان يكون بين شئين وهذا اصطلاح خاص لا يغيرها كما فرغ من لفظ  
 الانفصال وهو المتبادر الجوهرية على اصطلاحهم فلان ان يقول الانفصال  
 نفس الجسم وهو بغير المقدار ولا يقابل الانفصال بل الانفصال يقابل في  
 بالمعنى الاول وهما متماثلان عليه مع بقائه في الخارج لئلا  
 ما يقاوم المتبادر شئ له امتداد فيلزم ان يكون محل الامتداد غير فليس  
 فان هذه الاطلاقات عريضة وتصورات لفظية لا يثبت الحقائق العلمية عليها  
 مثل بعد بعيد وخط طويل فان هذه الاطلاقات لا يوجب زيادة البعد  
 البعيدة على الطول على الخط واطلاق صيغ الشقات بهذا الوجه يشاق  
 باب الامور العاصم كما لو جود بما هو موجود فانه بمنزلة الوجود فان قيل في  
 المقادير المتماثلة الصغر والكبر على الجسم الواحد اذا كانتا شقتا لمختلفتين  
 عريضة المقادير فكيف حكم لجوهرية يقال ان وجود الفاضل والتكافؤ  
 من فرغ وجود الجيوب فاما ان يكون المقدار غير الجسم لا يتصور زيادة المقدار  
 ونقصان من غير وجود مادة عليه وانفصالها عند فان زيادة المقدار على  
 هذا التقدير هي زيادة اجزاء الجسم ونقصانها فرج الخلل والتكافؤ  
 ح خلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصالها عنها واجتماعها لا  
 واشباهها بالحق الصاحبة اذا وقعت في النار في غاية الصفاء  
 الاستدلال بالمقادير المتماثلة اذا كتبت على السما يسمى وقد شوه عند

ونقصان

الكل

الكلب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا الى الحكم بان  
 لم يقطع من الهواء بقدر ما يوجد منها حتى يلزم الخلخل وذكر الشيخ  
 في حكمة الاشراق انه قد جرب الشيخ بعض الا من الزجاج فلا يمنع مثل  
 ذلك في الهواء الذي هو اللطف من الذهب واما قولهم اشتركت الاجزاء  
 في الجوهرية واشترقتها في المقدار فيوجب مغايرة المقدار للجسم فيكون  
 ما في حكمة الاشراق بان اشتركتها في الجوهرية هو اشتركتها في نفس المقدار  
 المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافها في المقدار هو اختلافها  
 في جوهرية الكبر والصغر كما ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير  
 يثبت ما يدل على المقدار فذلك اذا بدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت باسم  
 الصغر والكبر بالتفاوت في المقدار يكون الاختلاف بغير الجوهرية  
 ويوجب هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والقصان والشدة والضعف  
 نفس جوهرية الشئ على الجوهرية الشئ الا في القدماء من الروافضيين فاما  
 الجوهرية كون الجوهرية هي الجوهرية كجوهريتها في العالم الاعلى العقلي  
 وجواهرها في الارض في الجرمي وكذا الحكايات بان حيوانا يكون حواسا كثر  
 ونفسه على التركيب اقوى كالانسان اشده وان في باب الحيوانية من  
 يكون اختلاف ذلك كالبعوضة فلا يفرقون بين الشدة والضعف في الكبر  
 الزيادة والقصا في الكبر كونها تفاوتا بالكمال والقصا في نفس  
 الجوهرية سواء كان في الكيف والكم او غير ذلك كالجوهرية والجوهرية  
 على ما ذكرنا ولا يهاون بعدم اطلاق ادوات التفصيل والمبالغة في بعض  
 الصور على عرف اهل اللسان ان ليس من ارباب الحكماء لا مقدار في  
 المعاني على ما زل يعرف واقتضاها الحقائق من القاطن لا يخفى  
 كلامي الشيخ الا في حكمة الاشراق حيث ببساطة الجسم وجوهرية  
 المقدار وفي التلويحات حيث اختار ان مركب من جوهر سماوي  
 وعرض هو المقدار بناء على جوهرية تركيبه فخرج طبعي من الجوهرية



مقابل غير يقوم الجسم فيصدق عليه معنى العدم ونظير الفرق بين  
عند هم حين تتخلل الجسم وكما قلنا نحن نؤاد الاشكال على شئ  
فان هناك يتبدل نفسا اعتدروها بتبدل عوارضها التي هي  
انما طر في الطول والعرض والعمق واما الشيخ الاولي فهو انك المبتدئ  
الاول مطروا استدلاله كونه عليه جوه ثلاثة احدها انه لو تقدم الجسم  
في الاعدان با متدوا جوهري كان ذلك الامتدادا مأكليا او غير مأكليا  
لما يرا ان يكون مأكليا لان الكل من حيث هو كل وجود له في الاعدان فلا  
ما هو موجود في الاعدان ان يكون خبريا لان كان هو الذي ثبت عريته  
وليس في الجسم غير لم يكن في الجسم امتدادا جوهري وان كان في الجسم امتداد  
جوهري واخر جوهري فذلك حال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد  
الاختلاف فيه جواب ما هو لا يكون بعض خبريا وجوهريا وبعض جوهريا ولما  
عريته الباقى وقايمها انه لو كان في الجسم امتدادا جوهري كان موجودا  
في الجسم وفي غيره وما هو في كل اكبرها في الخبر فيكون قابلا للتجزئة  
لذا فيكون كما متدوا وقايمها انه او تتخلل الجسم ان بقى الامتداد الجوهري  
كما كان وهو متدوا ولا شك فليس في كل الخبر المتخالف الزايد مقداره العنق  
وهو محال وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن حاد ازيد فالا  
الجوهري كما قلنا فهو عرض فالجوهري عرض هفت واعتبر العلامة  
للتفريق على الوجه الاول بما حاصله ان ادوا بالكل الكلي العقلي اخر  
ان المبتدئ المقوم للجسم العيني ليس مأكليا بهذا المعنى لان لا يوجد في الخارج  
ادوا بالكل العقلي اي ما يصير مأكليا اذا وجد في العقل اخر  
ان كل باعتبار مهيته وجوهري يتشوق للجسم قوله لا يرا ان يكون خبريا  
لان ان كان هو الذي ثبت عريته وليس في الجسم غيره اه قلت  
عريته انما هو عرض هو عيني امتدادا بالاشطاع اما مطلقا او  
وهذا العرض ليس موافقا لمفهوم المبتدئ في الهيته ليدلهم من عريته اقول

مقدود

مقابل انك لكن الشارحين للاحكامهم على عدم منافاة بين ما في ذلك  
في المقصود بل الفرق يرجع الى تفاوت اصطلاحية فهمها وتحقيق ذلك  
في المسموحين بتبدل اشكاله مقدارين ثابت هو جوهري لا يزد ولا ينقص  
بتواو الاشكال عليه ومتغير هو هاب المقادير في الجوانب وهو عرض  
في المقدار الذي هو جوهري وجوهريها هو الجسم والجوهريها هو الهيولى  
مصطلح التلوحيات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح  
الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الهيئات والانواع الحاصلة هيولى  
فلا منافاة قصده بين حكمه بعبارة الجسم وجوهري المقدار في حد ذاته  
وحكمه بتركيب الجسم وعريته المقدار في اخر فان ذلك الجسم والامتداد  
هذا الجسم والامتداد فتم المناقضة انما هو من اشتراك اللفظ اقول  
في بعض المواضع من المطامحات وغيره صريح في انه يتكامل اتصال الامتداد  
ما هو من عوارض الكلى وفي التلوحيات ما يينا شئنا يدل على ان ما سقما  
هيولى يكون متدوا متدوا جوهريا سقما كان مقدارا او غير متدوا  
واما الشافى في تركيب الجسم وبساطته بين الكلتا بين خبريا والاعلم ان  
اتباع المشافين يقررون بين مفهوم المبتدئ كما اشرفنا سابقا احدها القول  
الجوهري عند هم وهو المبتدئ على الاطلاق الذي يحسب في حق الخطوط  
القائمة المتقاطعة في الجسم والاخر المقدار وهو المصطلح لفرق الاخبار والمفهوم  
المشترك الحدود في الجسم والاول مقوم الجسم والاخر عرض فيه والامتداد  
بالمعنى الاول لا يتفاوت فيه جسم جوهري ولا يكون كجسم عيني من الاجسام  
او كغيره ولا خبر او كلا او عاذا او معددا ولا مشافا او مينا بالحدود  
ولهذا اشتبهوا انهم قائلون بالامتدادين وليس كذلك بل لا يكون في الجسم على  
الامتداد واحد لكنه اذا اخذ بما هو هو من دون تعيين مقداره فهو جوهري  
محض يقوم الجسم واه اخذ على التعيين المقدارى مشافا كان او غير مشافا  
اي هذا الجسم بحيث يحسب كذا كذا مرة او لا يتجلى الشيخ ان توهم غير مشافا

عريته الجوهري ثبت



لما كان تشخيص الشيء عند المحققين اما بذكرها هو مذهب الشيخ الا في او  
بغير الوجود كما هو مذهب الفارابي او برباطها الى الوجود المصدق كما هو مذهب  
جماعة فلا عارض القائمة وسائر الاشياء عندهم ليس لها مدخل في اخاوة  
بلا فاض لو اوزم واما امارات التشخيص فالمبدأ المقوم للجسم العيني لو كان خبريا  
موجودا في الخارج فهي ان لا يكون منها الجزئية الامور لها وضعية الامور  
كونها من لوازم والعلاقات لها فاذا صار ذلك المذهب خبريا متعينا في الخارج  
مع قطع النظر عن العوارض فهو اما عين المقدار فقد ثبت عرضية واما  
فليس لزم ان يكون في الجسم متدان متعينا احد في جوهره الا في عرض  
في الوجود وهو خلاف ما استقر عند اتباع المشايخ من ان التقاوت بينهما  
ليس بالاعتين والاهام وايضا اذا تعين المبدأ الجوهرى مع قطع النظر  
عن المقدار العرض فذلك اما مسا لهذا او لا يدور انقص على كل تقدير  
مع محذورات اخرى تقدمت بذاته فالاول ان نجاب عن الوجه الاول بان  
الامتداد اعم من المبدأ فخر انه المقوم للجسم العيني لم يتغير الذات مهم المقادير  
التي هي عبارة عن تعيينات المقدار وتبين ان التعيين الذاتي لا ينافي الابهام  
وما ثبت عرضية لغير التعيين المقدارى وهو غير المبدأ المقوم للجرام بعينه  
للفوظ الذات والتشعشع في مراتب التقديرات والتشكلات كون ليس  
لهذا الذي ثبت عرضية مبدءا الذي يقوم الجسم مبدءا اخر ليلزم ان يكون  
الجسم متدان اثنان جوهرى وعرضى بل هذا مفصل منه ومن التعيين المقادير  
ثم او رد معارضة على كلام الشيخ بقوله انه اختار في التلويحات ان الجرام  
مركب من الجوهر الذي تسمية الجوهرى ومن الاتصال والامتداد العرضى الذي  
اعتبار انه مقوم للجرام العينية اما على وجهه وكلاهما باطلاق على الخوا  
ذكروا في الدليل اما الاول في خط واما الثاني فليندر الامتداد امارات التعيين  
بقاء الجرام بعينه في الصورتين اللتين ذكرهما فان كان المقوم هو الامتداد  
ثبت عرضية بالتبدل وليس في الجرام العينية غيره ولم يكن الامتداد مقوما

الجرام

الجرام لتبدل مع بقا الجزئية وان كان الجرام امتدادا عرضى باق واهل  
قد كان محال لا ليس فيه امتدادا عرضيا جزئيا فان اجاب بعدم  
البحث فكل جواب عن دليل غايتنا في الباب ان المعنى الثاني هو جوهره  
المركب وعرضى عنده اقول فرق بين تركيب الشيء من مادة وصورة كالجسم  
المشايخ وبين تركيبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات  
في المثال ان يقول بقا الجسم العيني المقوم من جوهر من المقوم كل منها بالاض  
تبدل احد هما غير صحيح عند فاعلم ان هذا الجسم العيني المقوم من جوهره  
فانه لا يجوز عند العقل تقاوت العيني ببقاء احد الجزئين بعينه والآخر لا بعينه  
بل بغيره والامثال فذكره ذلك الحق لا يصلح للمعارضة لفتق الفرق بما ذكره  
ان الشيخ الا في اعترف بوجود الامتداد الجوهرى في حكمة الاشياء فكيف  
استدل استدل على بقائه لا نقول ذلك من غير الامتداد المقوم للجسم عند  
وقد علمت ان المبدء بعين واحد هو الصورة الجسمية عند المشايخ والام  
المقدار والشيخ الى انكر المعنى الاول سواء كان جوهره او عرضا وهو  
المعنى الثاني وكونه عين الجسم في حكمة الاشياء الى عرضية وكونه غير الجسم  
التلويحات على ما حققناه وحاصل الكلام ان الامارات الصورة الجسمية عند  
ثبت الجوهرى على فلهذا امر بهما في الواقع فاوره عليهم انه كيف يقوم خبر  
بامر بهما في الواقع واما المقدار الجوهرى عنده فهو ليس امر بهما في الواقع  
وان عرض له لا مطلقا بحسب الذهن فان للعقل ان ياخذ المبادئ على حدة  
ياجى عن العمل على كثير من فكلا ان الجسم مرتبة اطلاق وتعيين بحسب العقل  
فذلك المقدار فاذا احلله العقل المبدء لا يتك بالاعتبارين حكيم بان المقدار  
مقوم للجسم المطلق بل يكون عينه والمقادير الخاصة بقومته للجسم الاجسام  
الخاصة بل يكون عينها كجوهرا وما ما ثبت عرضية عنده في ذلك  
فليس هو امر بهما المطلقا العرض والعق وليس شيئا منها مقدارا للجسم  
في عوارض المقدار الجزئى وعرضية لا يوجب عرضية وقد علمت انه



ينكر القليل والتكاتف الحقيقيين فلا يتشبه إلا استدلال على عجزه المقادير  
وتفاوت المخالفات من المقادير على الجسم الواحد اذا كانت في القليل والماثل  
عن الوجهة الاخرى من جهة على ابطال المسند بالعين المذكورة وهي غير ثابتة  
لحقيق ما ذكرنا في بيان من ان لا يوسف يجب ذاته بكونه كغيره او ان لا  
او انفسنا لا نفهمه ذلك فليكن منكم على ذكر العجائب الخاوية علينا ان  
الجسم باعتبار ان متداو امه ثلثة الاول جوهر غير خارج عن هيئة الجسم ولا  
عرضات فيه بل ان عليه يتبدل احدها عن الجسم بالماثل والتكاتف ولا  
يتولد بالاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان يستديم وجوده  
فان اللازم ليس ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لها قابلية للانفصال  
والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالهوية لا بالانفصال  
واما يلزم ذلك فثلاث واحدة الشخصية مساوقة للوحدة الانشائية وهي  
لازم فان الانسان الواحد السري الواحد مثلا له وحدة شخصية مع تالفه  
من متصلات منقسم بعضها الى بعض بل اللازم كون القابل للانفصال والانفصال  
امر واحدا شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد متصلا بذاته ومع استمر  
وحدة الشخصية بعد انفصاله الذاتي في احد ان يقول الانفصال لا ينافي  
الانفصال بل انما ينافي وحدة الانفصال فما كان متصلا واحدا بغيره  
متصلا متعدد فانما المتداو هو باق في الحالين والزوال انما هو لغيره  
الوحدة والكثرة والجواب عنه على ما ذكره بعض الاكابر بعد تمهيدنا في  
كل شيء عبارة عن نفس متصل وموجود بغيره سواء كان في العين او في العقل  
مساوق للشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه الفارابي فتعذر كل من شخص  
والوجود ووحدة لا يجب تعدد الاخر ووحدة هو المتصل الواحد من حيث  
هو ذلك لما لم يكن الامور وجودا واحدا لذات واحدة وتخص واحد فليكن  
الفرضية وجود بالفعل وتخصيصا بغيره لا كيف وقد بين ان الفرضية  
الفرضية غير منها هي يجب قبول الجسم الانفصال الى نهاية فاما ان يكون

منه

من اجل انه وجود وتخص وهو التخص من غير مرجح او لم يجرها فليكن المتداو  
التي هي على اصحابها في الجسم واذا اطره عليه الانقسام وجد موجود  
متشعشع وهو ثبات مستقلان فاما ان يكونا موجودين حال الانفصال مع  
تعيينهما وهو بطلان اجزاء المتصل الواحد تعين باليت لا عيب الفرض وهذا  
التعيينان يجب نفس لا ما يبدونها فاما ان يكون وجودهما حال الانفصال  
وهو بعينه الوجود الذي لها حال الانفصال لا سبيل الى الاول لا خلاف  
ما نقرر من المساوقة بين التعيين والوجود فالتميم الحادث بعد الانفصال  
ولا الى الثاني لا بد ان يكون ذات واحدة توجد بوجوده ثم تزل عنها هذه  
الوجود وتوجد بوجود اخر هو ان يتخلقا المفروض من ان الوجود نفس  
المصدرية المنتزعة عن الذات لا ما به الوجود فيه فلا يتصور تعدد مع الذات  
كما لا يخفى واما ان لا يكون موجودين حين الانفصال بالفعل بل بالقوة العقلية  
او البعيدة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعيينهما حين الانفصال  
واذا خرج وجودهما وتعيينهما بطريق الانفصال من القوة الى الفعل تصير  
لها مثلثتها ولها ولها تلك المادة هي في ذلك الجوهر المتصل لما عاين بطلان  
سابقا فيكون القابل له لهما معا جوهر اخر وهو الما قول فيه نظرات  
العقل بان تعدد الوجود عين كثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له ووجه  
عين توجد الشخصية او مستلزم له وان الانفصال والانفصال عبادتان عن  
الوجود وكثره وان كان حقا عندنا ونحن نساعد كثره ان قسمنا المتصل  
الى قول الوحدة الشخصية الى الكثرة الشخصية بطلان الوجود الواحد  
وحدة الموجودات المتعددة وعكس كثره من الوصل لكنا نفرق بين ما لا  
وما بالعرض في الانقسام بهذه الاوصاف فنقول لا نسلم ان الموجودات  
متعددة او المتعين بتعيينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة  
المتصل لا يجوز ان يكون المعروض لاشكال الموجودات والتعيينات هو  
حقيقة المتداو او بالذات وبواسطة نصير الجوهر المتصفا بها ثانيا



وبالعرض فان الجسم المتصل له مقدار واحد وله شخص واحد فالظاهر على ذلك  
ان عدم هذا المقدار المعانيه ووجود مقدار ان الاخران وجود كل منهما ونشأته  
وجود الاخر ونشأته المتحد بهن القابل للابعاد لم يغير وجوده ونشأته  
بل نقول القابل للابعاد حقيقة من شخص واحد له مقدار واحد له طبيعة  
وهو ما حوالة سطح الاعلى من المتكافئ الا عظم سوا كان في الاتصال واحد  
اتصالات متعددة واحدة او قطرية وهذا الشخص المتحد له نفس واحدة  
مستمرة ذاتية تقيينات اخرى متبدلة حاصلة من غير من قبل تقيينات مقدار  
كما ان هيولى الاسطوانات عندكم شخص واحد لا يزول وحدته الشخصية  
في مراتب تعدد الصور الجسمانية وحدتها عند تواردها في اتصال والافتقار  
فان قيل هيولى لما كانت امرابها يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال  
ووحدة خيالها في الجسم قلنا كون ذات الهيولى امرابها بالحق الذي لا يقع  
اجزائها في الخارج ذات الجسم غير بين ولا بين بعد فانه معنى اتمام الذات  
في الهيولى ليس كما فهم بعض من اهل التصديق انها ذاتها لا تعين لها ولا  
تفصل ولا طبيعة ولا خبرية ولا عموم ولا خصوص وانما يتصف بشئ وتلك  
الاصناف بلب قتران الصور بما اذ قد سبق ان الوجود لا يتكافئ عن  
بل ليهتم باستمراره ويزول بزواله فبقاء الوجود مع زوال التعيين والوجود  
غير معقول في هيولى لغنا صلتها متعينة الذات بمهمة الصور فلها تقيينات  
لغير مستمرة ذاتة وتعين متبدل عرضي قلنا ان نقول في الجوهر انه تعين  
الذات بمهمة وحدة الاتصال وكثرة ولها تعين ذاتي مستمر وتعين مقدار  
متبدل على طبق ما قالوه في الهيولى واقص ما يمكن ان يقال في الجوهر  
عن المشبهة المتكوه هو ان لا يشبه احد من العقلاء في انه يتقدم من  
حين طريان الاتصال عليه امر كان موجودا فيه في الخارج حين وقوع  
الاتصال لوجود فيه امر لم يكن موجودا قبله فيقول ان ذلك لا يمكن  
ان اتصال حقيقي او اضافي لا لا يخلق فعلى الاول يلزم المطلوب لان المتصل

عند الحقيقة

عند الحقيقة خصوصا صاحب هذا البحث منصرف في الامر الجوهري فاذا زال  
عن الجسم فلا بد من اشتغال على جزء اخر غير متصل بنفسه قابل للاتصال وهو  
الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في الجسم اتصالات واضافات غير متناهية  
تجتمعت في الواقع مرتبة حسب قبول الجسم لا تقسامات باقسام غير متناهية  
مرتبة كالنصف والرابع وغيرها فيعدم كل من تلك الاضافات عند زوال  
احد من الاقسام فيلزم منه الفاسد الواوثة على ان يلزم النظام القاطن  
بعد من شأني اجزاء الجسم هذا ما يتبين في هذا الموضع من الحفا بل فعليت  
بالنامل الصاوق والظن الفائق لظن لك حلية الحال والمرد في الوجود  
والافتقار الى البحث المتداول في تعدد الجسمانية بعد وحدتها لو كان متقينا  
انعدامها وتجميعها الى مادة فارة المتعددا كانت واحدة لزم كون الشئ  
الواحد في حيازة متعددة وجهات متخالفات وان كانت متعددة فتقدرها  
اما ان يكون حادثا بالاتصال او مطلقا بحسب الذات فان كان حادثا  
بعد انعدام مادة الجسم الواحد او مع بقائها فعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة  
شخصا واحدا قارة واشتغالها متعددة اخرى وعلى الاول يلزم التمسك  
اذ كل حادث عند هم مسبوق بمادة قابلية لها وهي انهم حادثه على التعدي  
ومع ذلك فهو نافي مقصودهم من وجود امر يكون باقيا حال الفصل  
لئلا يكون التقريفي اعدا ما بالكلية والوصول الى احواله والتقدير واقعا  
في المادة بحسب فقلة لكان الجسم المفرغ مشقلا على اجزاء غير متناهية  
قبول الا فقلنا ان الغير المتناهية اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناهية  
ان الهيولى عند حد توقف هذه انقسامات الجسم اذ وصلت الى الحد  
وليس كذلك والجواب ان الهيولى وان كانت واحدة في ذاتها وشخصيتها  
لا يتبناها لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتخصيص الاحياء  
ووصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما يتبين ان  
من الاوصاف بالعرض بعد تقينها المستفاد من قبل الصورة الجسمانية لا يلزم



بما ذكرنا كون المهيول من المفارقات في مرتبة ذاتها او متالفة الذات  
 الجواهر المتفصلة الغير المتجزئة متماثلة كانت او غير متماثلة كما تبيننا ان عليه  
 من تقدم الصورة عليها بالذات فان ذاتها لا يخرج من الانقسام شي من احوال  
 المذكورة في نفس الامر وان كان بواسطة الصورة فتقول المهيول حين  
 الاتصال لها وحدة شخصية دائرية ووحدة انشائية فاذا اطرأ الاتصال  
 عنها الوحدة الانشائية بدون زوال ذاتها وهذا الجواهر المتماثلة  
 وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية وساقطها فلا يحرم لم يبق في  
 حين الاتصال فائدة الجزئين المتماثلين عند الاتصال واحدة ذاتها متحدة  
 بتعدد الجزئين وهي محسوبة الوجود في جميع المراتب وباقية بالذات كما  
 الاتصال والانفصال غير جاد شرع بدون شي منها ليلزم التفتيش الجواهر  
 المتماثلة ولا متكثرة بتكثر الاتصال في ذاتها ليلزم اشتغال الجسم على  
 الغير المتماثلة فيبقى بل الزوال والحدوث والوحدة الانشائية والكثرة  
 الاتصالية وانما يعرف للجواهر المتماثلة بالذات والمهيول لا يقتضي شيئا  
 من وحدة الجسم وانشائية ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا  
 يا باها هي هيول الجسم من اللذين احدهما في المشرق والاخر في المغرب لها  
 وحدة ذاتية تجمع اثنتيهما وحصولها في الجهات المتخالفه والاصياز المتماثلة  
 عبارة عن قبولها الاحكام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الجهات  
 والاصياز بالذات فوحدة الشخصية لا تنافي الكثرة الانشائية لشيء في  
 وحدة الاتصال فان وحدة المهيول مفهوم سلبى من لوازم نفى الكثرة  
 بل هو عين نفى الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودى نفى الكثرة انا هو من  
 لوازم الحقيقة الانشائية لهم هي ان الجسم من حيث هو جسم له صورة  
 الصائبة وهي عين بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة  
 غير ذلك فهو بالقوة والثبوت من حيث هو بالفعل لا يكون هو من حيث  
 بالقوة لان مرجع القوة الى امر واحد على فهو فقد شي ما ورجع الفعلية

للمصدر

الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون مبدل  
 لها من العالمين فلا يكون الجسم من حيث هو بالقوة اسودا ومتركا  
 من حيث هو بالفعل متصل بالشيء الاخر فان الجسم مركب مما عنده بالفعل  
 وهما المهيول والصورة وبما انه على النظم القياس هو ان تقول من جهة  
 ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة  
 ويجعل هذه النتيجة كمرتب قياسا من احوال الشكل الثاني وهو ان المهيول  
 لا يثنى من الجسم بالقوة فتخرج لا يثنى من الجسم بمهيول ولا يات المتوحد  
 فتقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة  
 لا تخلو اما ان تكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او قابلية فيه او قابلية  
 امر يقاوم او قاطعة بذاتها فلو كان الاتصال الصحيح نفوس الابعاد في الجسم هو  
 لهبة نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحدث للجسم فيلزم ان يكون اذا  
 فيها الاتصال انها اذا استعدت الامور كثيرة وما امكنا نفعل الاتصال  
 ولا نفعل الاتصال هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال هو ذاته  
 بالقوة كذلك لكان هو الجسم ضالو كان الاتصال حاملا للقوة  
 ان يعدم عند خروجه مما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الاتصال  
 مع انه لا يبقى ولو كانت القوة قاطعة بذاتها لكان الامكان جوهرامع  
 عرض كما استعجل نشاء الله فالخاطا على القوة غير الاتصال وغير المتصل من  
 هو متصل به هو الذي فيه قوة الاتصال والاتصال والانفصال وغير ذلك من  
 غير متماثلة وكالات غير محصورة وهو المهيول وهذه الجهة والجوهر المتماثل  
 متفارقة الماخذ والاعتراض عليها من لسان شيعتنا الا قد بين بوجوده  
 ان قولكم ان الجسم والاتصال نفس ليس القوة على امر جسم ولكن لا  
 يلزم ان لا يكون القوة موجودة للجوهر المتماثل ليس القوة اذا كانت القوة  
 تابعة لشيء يلزم ان يكون هو من فاق قلت لو كانت القوة للاتصال  
 موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلت هذا يعود



الحجة السابقة وقد مر الكلام فيها فان قلت اذا كانت القوة للاتصال  
وهو شئ متصل بالفعل فيلزم ان يكون شئ واحد بالقوة وبالفعل معا  
وهو محال قلت الحق الصريح امتناع كون شئ واحد من جهة واحدة بالقوة  
وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون شئ بالفعل ولذا قوة شئ اخر  
فالفعل والقوة لغيره ان يكونا شئ واحد من جهتين مختلفتين  
وكثيرا ما يصرح لفظ في العلوم من احوال الحثيات واضاعة الاعتبار  
اقول في الجواب ان كل حثية تكون ثابتة لشيء ما في نفس الامر فلا بد لها  
من مبدأ لا يتغير عنها ومنشاء فصولها بالقوة وان كانت عدما ولكن لا  
يكون  
عدما يحتاج بل لها حظ من الثبات فانها عدم شئ عما من شأنه ان يكون  
ذلك الشئ لما انحصرت نوعه فلو لم يكن ليس بالفعل حاصل لا كما كان  
قاطعوها من المطلق فلا بد من مبدأ والى الاشياء الطبيعية ينحصر  
اربعة مادة وجوده وقاعل ونمايتها والثلاثة الاخيرة انما هي مبادى فعلية  
تلك الاشياء فلا يمكن ان يكون شئ من العلل مبدأ للقوة والفتل ان لا  
المادة كما يظهر من اينات تلك العلل فانهم عرفوا الصورة بالعللة التي هي  
من قوام الشئ يكون بهما هو بالفعل والمادة بالعللة التي يكون الشئ بها  
هو بالفعل والفاعل بالعللة التي بعد وجودها بالذاتها من حيث هو  
والغاية بالعللة التي تقادحها وجودها فالمر يكون حثية القوة مستفادة  
الا من المادة حثية الفعلية لا يستفاد منها ولا كان شئ واحد منها  
مختلفين يجب ذاته فاذا حصلت اشئ حثية القوة والفعل معا فلا بد  
من مبدئين هما منشآت لتلك الحثيتين فالانصال الى الحاد في الجسم لا بد  
امر يكون الاتصال به بالقوة وهو الهيولى ومن امر يكون هو بالفعل وهو  
الصورة الجسمية فالجسم مركب من الشان في هذا الدليل منقوض بالنسبة  
لانسانية ان في من حيث هي بالفعل ولها قوة قبول العقولات فكري  
القياس الاول لهم وقولهم كل ما هو بالفعل يكون بالقوة يكون مقصود

يقول

القياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة  
ذاتها كالفن انسانية يكون لها قوة امرها فتخرج بعضا هو امر بالفعل يكون  
للقوة امرها والجواب ان النفس الانسانية وان كانت مجردة لكنها مادية  
فلا بد ان الشئ الواحد يكون جوهرها واعتبارين فلك قد يكون  
جوها وماديا باعتبارين فحثة يكون النفس بالفعل انما هي من قبلها وبالمادة  
الى جاعها التام وحثية كونها بالقوة انما هي من جهة افعالها الموقوفة  
على طبيعة المادة التي هي لذة لصدور تلك الافياع وبالمادة جهة القوة  
كل شئ ترجع الى الهيولى كما ان جميع جهات الفعل ترجع الى التوهم بقا  
حد وبهذا الاصل من دفع شبهة الثنوية في صدور الشر والواقعة في العالم  
عن المبدأ المقدس عن فصله لشره كما سياتي انشاء الله العظيم الوجهة  
الثالث النفس بوجود الهيولى فانها في نفس جوهر موجود بالفعل في  
مستعدة فيلزم تركها من صورة يكون بالفعل ومن مادة لها يكون بالقوة  
ثم تنقل الكلام الى مادة المادة وهكذا الى لاية وتلخص ما ذكره الشيخ في  
في دفن ان الفعلية في الهيولى فعلية القوة وهو هو بغيرها جوهرية  
وليس في الوجود جهتان لها متمايزان باحديهما يكون بالفعل وبالاخرى  
الامر لان اعتبار الذهن ولهذا قال نسبتا الى هذين المعنيين انشئة  
السيطرة الى الحس والفعل منها بنسبة المركب الى المادة والصورة فاذ  
الهيولى نوع بسيط الجوهر وفصله انه يستعد لكل حالة وصفة  
فهي بما في بالفعل هي بالقوة كل شئ ولا يعد ان القابلية والاستعداد  
ليست امورا جوهرية لانها حال الشئ بالقياس الى الحاد وبها اذا الاستعداد  
انما هو استعداد شئ اخر في حد نفسه حقيقة وتصل في شئ ان متصل  
ذلك الشئ بحسب حقيقة نفسه ثم تحضر هذه الاضافة نعم لانها من  
الاضافات في مفهوم الاسم فان الجوهر الحامل لمعبر وبما انتم  
باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلته في مفهوم هذا الاسم كما ان



والملك انما يسمى ان نفسا وملكيا باعتبار تدبيرها للبدن والملك لا  
 باعتبار هيتها فيكون اضافة التدبير جزءا للمعوم الاسم لا حقيقة الجوهرية  
 وايضا لا يقع ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد وكيف جزء الجوهر  
 المحض لا يقع ان يكون جزءا لان كان جزءا لا يكون الشيء جوهره محضا  
 بل مجموع جوهره وعرضه وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو  
 استعداد له لان استعداد الشيء لا يقي مع حصوله فالهيولى يلزم ان ياتي  
 مع الصورة وكلاهما في حامل الصورة فاقول كثيرا ما يطلقون الفاظا موصو  
 لا موصو فية او اضافة ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكر في  
 عنوانات فصول الاشياء الجوهرية امورا اضافة لما تعلق في فصل الاشياء  
 والحساسات والمحرك في فصل الحيوان وغيرهم ما يتبع عليه الملك لا القوة  
 اي مبادى تلك الامور فاقول انفسها فبعد هذا القياس المراد من الاستعداد  
 والقابلية في تدبير الهيولى كونها بحيث يلزمها لذاتها القوة للصورة  
 الهيات لا نفس تلك الاضافة وما قول القائل القوة بتل هذا حصول  
 الفعلية فلا يكون حاملا لما هو قوة له فليس ان اراد القوة الخاصة  
 شيء خاص واما القوة المطلقة والاستعداد المطلق لمعول الاشياء  
 المتفاهية فاقول انما يحصل من تلك الاشياء وهو مشع على انفسها  
 لزم نشا في مقدورات الله تعالى واما قوله جزء الجوهر لا يقع ان يكون  
 ان اراد بمعوم العرض ما يكون من لوازم المقولات التسع اي مفهوم القوة  
 في الموضوع فلا نسلم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد به ما لا يكون  
 حسب حقيقة جوهره وان صدق عليه معنى الجوهر صدق اعرضا فليس  
 لا نسلم امتناع تقوم الجوهرية بالعرض بهذا المعنى وقد ذكرنا سابقا في فصل  
 جواهر السبل يلزم ان يكون جوهره حسب ذاتها ولا اعرضا ومع ذلك في  
 مفهوم الجوهر عليها والحقائق الغير المتناصلة يصح عدم انفادها في شيء من  
 العشر هذا ما يمكن ان يقع في جانب الشاين في هذا المقام وقد سبق في

في الزوايا

في الزوايا ومن الله التوفيق وبه الاعتصام المحيطة الشاين الجسم هية  
 مركبة من جنس فصل جنبها مفهوم الجوهرية وفصلها وهو مفهوم قولنا  
 الهندسة الجهات الثلاث على الاطلاق وكل هية لها احدى اخصى وفصلها  
 كانت بحيث يمكن ان يعدم في الخارج فصلها يبقى معنى جنبها كما ان لا هو جنبها  
 وفصلها خارجا بان خريين خارجين هما سبب لها اعرضا مادة خارجة ليقا  
 منها الهيولى الذي هو مادة عقلية باعتبارها واخذة بشرط لا شيء وصورة خاتمة  
 يستفاد منها الفصل الذي هو صورة عقلية باعتبارها واخذة بشرط لا شيء لان  
 هية بالصفة المذكورة اي يمكن ان يعدم فصله مع بقاء جنبه فان الجسم المكون  
 اذ اطاق عليه لا فصل في يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الهندسة الجهات الثلاث  
 على الاطلاق المستلزم لغت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركيزه  
 من مادة وهي الهيولى الاولى وصورة في الصورة الجسمية وهو المقادير في  
 الجزئية المأخذ من الاولين ويرو عليها اكثر الحقائق التي سبق ذكرها  
 كما يظهر بالتأمل تركنا الكلام فيها وعليها غفلة التطويل ولا سبيل والله  
 الحق ومعلم الصواب الحجة الواجبة ما بحث بعض المحققين من المتأخرين  
 سموا بهيئات الخاصة وتجزيره بعد التحصيل من الخطابات الاقنانية والاشياء  
 الفعلية الشعرية هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن الوجود الحقيقي والواقع  
 الحق الذي ليست فيه شائبة من الكثرة بوجبه من الوجود ومن جهة الوجود  
 الكثرة في المهمات ولا بد من حصول ان يناسب عالية مناسبة صحيحة لحد  
 عنها دون غيرها ولا عبادها لا في غير ذلك ولكل مناسبة مفعولة بين الصورة  
 الجسمية والوجود الحقيقي المنزه من الشائبة التركيب وكذا يلزمها وبين  
 العقل التي لا يمكن فيها فرض خيرة دون فلا بد من ان يتحقق بينهما وبين  
 واحد من العقول امره مناسبة بكل واحد منها من حيثية وهو الهيولى  
 هي من جهة كونها غير محدودة في شائبة ناسبتا يوجد من المبدأ المقادير  
 ومن جهة قبولها للامتداد وتصور اسطة لحد والجهات عند اقوال



كل واحد من هذين ينطبق على المقبول على الصورة في الوجود وليس كذلك بل الامر  
بالعكس كما هو واضح حيث ينشأ كغيره ترتيب الوجود في سلسلة الوجود  
وسمي في بحث التلذذ من بيان تقدم الصورة على المقبول وقد نص الشارح  
بان ما بالالفعل سبب الخرج ما بالقوة الى الفعل واقدام منه فيكون الصورة  
على المقبول وما ذكره من عدم المناسبة بين الصورة الحقيقية والعقل المقارن  
وان كان مسلما لكن لا يلزم من ان يكون المقبول واسطة لصدورها فان  
الحقيقة من المقادير بعد صدور الصورة النوعية فلو كان يكون  
سأطرها كافي لصدور الحقيقة عن طوعا وان يكون لها من الحياتيات والاشياء  
ما ليس بها حصلت المناسبة بينهما وبين الابعاد والاجزاء فصح صدورها عنها  
بل لا توسط شي في الحقيقة الخامسة هي ان جسمية الشكل يلزمها اشكال معين  
ومقدار معين لعدم قبولها للكون والفساد على ما يلزم فتقول هذا امر لازم  
اما الفصل الجبرية المشتركة فيكون كل جسم كذا الاشياء فيها وليس كذلك  
او لا امر اخر فهو ان اما حال جبرية الشكل او حالها او ما بين هاتين فان كان  
ذلك الامر متساويا فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار  
المعينين وان كان لازما عادا للكلام في كيفية لزومها فليس او يتبع الى  
نفس الجبرية فيعود الحال المذكورين اتفاق جميع الاجزاء في الشكل والمقدار  
وان كان متساويا فهو ما جسم اخر وقوة في جسم ليس جسم ولا جسمين  
ولاول دليل ان سببية ذلك الجسم لتلك الملازمة اما الجسمية الحقيقية  
المذكورة وقد بطلت واما القوة فانه هو الشق الثاني فتقول تلك القوة  
كل من اللازم عادا لسؤال في لزومها وان كانت من المقادير من محالها  
المناقضة عدت لان وجودها ناسبت في نفسه هو بعينه وجوده لغيره  
الحال هو بعينه عدت في نفسه وانما عدت وجب ان يزول الملازمة عن ذلك  
ما يقتضيها ذلك محال واما الشق الثالث وهو ان سببا للزوم امر متساوي  
بالكلية عن الاجسام والجسميات فتقول لما كانت سببية القوة الجبرية الى

الاجسام

الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضاها لها الموصوفية لبعض الاجسام الكلية  
اولى من اقتضاها لتلك الموصوفية في سائر الاجسام فلا بد حصول الاولوية  
من جهة من جهة بالكلية لم يكن خلافا فيه فيجب ان يكون الشكلية اما الزمنية  
الكلية بسبب شي حصلت تلك الجبرية فيه وحلت الشكلية وما يلزمها  
لكن الشق يقتضي الصورتين معا فانه جزم صارت مقارنته الشكلية لم يلزمها  
واجبة فاذا نزل جبرية الشكل محل هو المحال للمقبول ويجب ان يكون محال للمقبول  
سائر الاجزاء ولا عادت المحالات المذكورة وازا ثبت احتياج الاجسام  
الى المقبول وجب احتياج الاجسام العنصرية اليها كما في عكس ذلك حيث  
احتياج العناصر الى المقبول بحسب برهان الفصل والوصل مثلا ويظهر  
سائرها لبرهان الذي سبق فثبت احتياج الاجسام كلها الى المقبول وهو  
هذا خبر الجبرية التي ذكرها صاحب لمباحث الشريعة وقد اوردتها على  
كثيرين لادكيا فانها في شق من مقدماتها او قولنا انها مقدمتها  
اولا فلو جعل مثل هذا السؤال لبعض في بيان لزوم القطعية والسكون لبعض  
مواضع الشكل ولزوم الدور في الحركة لبعض اخر منها فلا يمكن اسناد الى  
المقبول كونها واحدة فيه فلا يجب الاختلاف فان استدلوزم القطعية  
من الشكلية الدورية لموضع اخر الى الامور الالهية والعنصرية التي هي على قدرها  
بالنظام الوجود فلنستلزم الشكل والمقدار للشكل ايضا بالجملة  
اعتد بها نعتير هناك واما ثانيا فلا نأخذ من الشقوق التي ذكرها  
فيما يقتضي لزوم المقدار والشكل المعين للشكل ان مقتضى لزوم المقدار  
امر حال في جسمية الشكل لازم لها فان اعيد السؤال في لزوم المقدار  
اذا كان مقوما للحال كالصورة النوعية فهو مقدم على محله بالذات فثبت  
لذات المحل الجبرية ان يكون لنفسه ذات الحال نعم تاخر وجوده للحال عن محله كما  
بالقياس الى موضوعه ويكون محتصا لا يوجد في الاشياء كفي من جهة سائر  
الحال فيرم السؤال في سبب احتصا صرحه محله مع اشراك سائر الاحال



في هذه ولما جاز ان يكون لعل مثل الشئ بالنوع معالومات متقدمة المهمة ولو ما  
 متماثل لازم واحد فبجسده الفلك وان اتفقت ساير الاجسام في نوعهم الجسمية  
 لكن يجوز كونها لافعة لتوحيدها وان لمستند اليها ساير الموزن المختص بالفلك  
 بسبب تلك النوعية المختصة بها فلا يرد شي من الحالات المذكورة فان كان  
 فانه ينفك في كثير من المواضع واذا بلغ كلامنا الى هذا النصاب فلنخرج الى  
 ما كنا نعدده من شرح الكتاب مستعينين بعلام الحق والصواب فتقول لما  
 فرغ المصنف من اثبات الهيولى في الاجسام الثابتة الفاسدة او اذ ان يشترط  
 لقيومها للاجسام السماوية فقال واذا ثبت ان ذلك الجسم القابل للاندفاع  
 مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام كلها مركبة من الهيولى  
 والصورة لان الطبيعة المقدرة على الصورة الجسمية والاطلاق المقدرة على  
 شايع عندهم اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل مطلقا او لم يكن والاول مح  
 ولا لا سيما لاجلها في المحل لان الحلول يستلزم الاتفاق الى المحل فاذا لم  
 يكن مقتضرا لم يكن حالا في محل وليس كذلك هدف فتعين انقلها اليه فتم  
 وهذا نقص على الدليل بغير ما نسب الى المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات  
 في محل واحد وكون صورة واحدة حالتي في جميع المتماثلات الحال وكون  
 واحدة محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور وجميع الهيولى  
 في غير ذلك من الحالات وهو فاسد لان اتحاد عين الترويد بان الطبيعة  
 متفردة في ذاتها الى المحل المطلق لا تنفرد في ذاتها الى المحل المخصوص بل المتفردة  
 هو الطبيعة المخصوصة فحين عرفت الاتفاق الخاص للطبيعة المطلقة لاجل  
 العادة لها لاس حيث هي طبيعة مطلقة والحاصل ان استفادها بالطبيعة  
 المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا تنافي اتفاقها الى المحل المطلق بل تنافي  
 ايضا اتفاقها ايضا الى المحل المخصوص بسبب عوز خصوصية لها ولا يرد في  
 ذلك في الطبيعة المطلقة بالنسبة الى المحل مطلقا ان يكون غير متفردة في ذاتها  
 اليه اصلا ثم يعرض لها الاتفاق بسبب عوز خصوصية لها وذلك لانها

العلم

الطبيعة البسيطة اذ اريد النظر اليها من حيث هي في فان لم تكن محتاجة الى  
 المحل استحال حلولها فيه مطلقا لان الحلول لا يتصور بدون الاتفاق والكل  
 وان كانت محتاجة اليه لم يلزم حلولها في جميع الاجسام وعلى هذا فالقول  
 بالاتفاق يمكن ان يكون شيئا من الامور الخارجية وان الطبيعة من حيث هي  
 لا يقتضي لذاتها شيئا من الغنا والحاجة مدفوع لا لما قيل من ان اذا اجبو  
 كون الاحتياج وعدمه مستند الى الامور الخارجية فاذا قطع النظر عن  
 الامور الخارجية لم يكن الحكم يثبت الاحتياج ولا بعده فيغيره ارتفاع  
 حسب نوعه في حلقه من الحياء وجود الشيء في نفس الامر لا بتعمل العقل منتزعا  
 كما هو مذكور في موضع بل لما تقول من ان لم يكن الصورة الجسمية لذاتها  
 او لزم لذاتها محتاجة الى مادة يكون احتياجها في بعض الامور مستندة  
 الى علل خارجية عنها وعن علل ذاتها من حيث هي في كان يعبر بصورة واحد  
 مقارنه الموضوع ومقارنته فان الصورة المقترنة بالمحل لعل خارجية اذا  
 لوحظت من حيث هي في وقطع النظر عن علل ذاتها بغير عند العقل اقترا  
 عنه وذلك بطبيعة ان الوجود الناعت لا ينفك عنه لا قران الى المحل  
 بل به وبانفكاك تفكرت وتشكلت لا تفعلت فاحتاجت الى المادة  
 كانت جسمية المطلقة بمية نوعية لا تخلف اقترانها بالفصول الذي يترتب  
 الخارجية وقد تحقق ان الواحق الخارجية لا تقع الجسمية في وجودها  
 المادة ولا تخبرها في اليها اذ الحاجة والعقل الوجود يبين انما ثبت ان شي  
 بالقياس الى المحل لاجل ذاتها لا لاجل غيره فاذا ثبت اتفاق الجسمية الى المادة  
 من حيث هي جسمية فلا يرد في الاحتياجيات وغناها عن المادة فكل جسم  
 مركب من الهيولى والصورة واما ان الجسمية طبيعة نوعية لا تخلف  
 بالاحتياجيات فيبانه على ما هو مذكور في كتب كثير وغيره ان جسمها  
 اذا خالف جسمها اخر في ان احد لها حار والاخر بارد وفي ان احدها ناري  
 والاخر خشبي فليس لاختلاف بين الجسمين كالاختلاف بين مقدارين



احد هيا خط ولا اخر سطح فان المقدار لا وجود له ولا قوام له الا بان يكون خطا  
 او سطحاً وليس اقتران صورة الانسان او صورة الجسمين بالجمعة اقتران  
 فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة ايها وجدت بالاجسام  
 التي لها ان يوجد لها وفي جسمية فقط بل لا زيادة والمقدار لا يتصور وجوده  
 وهو مقدار فقط بل لا زيادة بل المقدار لا يتصور وجوده الى فصول حتى يوجد  
 متصلا وتلك الفصول ذاتيات له لا يصير مجسوماً سوى مقدار والمطلق  
 فيكون ان يكون مقداراً في الف مقداراً في مرله بالذات بخلاف صورة الجسم  
 طبيعة متصلة لا اختلاف ولا خطا لف مجرد صورة جسمية مجرد صورة جسمية  
 اخرى بفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية عما يلحقها على ان يفرق  
 عن طبيعتها في اذن طبيعة واحدة نوعية اقول حاصل كلامهم هو ان اذا  
 نظرنا الى افراد الصورة الجسمية ونقطة لها مجتمعاتها وجدناها مشتركة  
 في امر حصل هو معنى قوم قولنا الجوهر القابل للابعاد على الوجه المذكور ولا  
 متباين بها بحسب هذا المعنى الحاصل الذي في حقها جازية ناهية عن اللوح  
 والحوادث لم يبق الا تلك الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فقلنا انها  
 حقيقة نوعية مشتركة بين افرادها ان لو لم يكن لك تلك حقيقة بقا افرادها  
 بعد التبريد عن الزوايد المخصصة غير الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية  
 اما مبانيها اوشقلا عليها وعلى اجزاءها وليس لك هدف وعن اقتصر  
 المباحث العالمية على مجرد ايراد المنوع وابداء الاضمارات الوكيلة لا ينفعه  
 هذه المقامات بل يرجع ويقول ان مهمة الجسم غير معلومة ولا تتبرك  
 الابصار الذي هو معلوم لازم لها وانحاء اللازم لا يوجب تمام اللازم فلا  
 به نوعية اللازم فيقول ان يكون الجسمية حسبا للاجسام وعرضا عما  
 لها فيكون اختلف افرادها في وجود الجوهر القابل وعدله في الاول فيقول  
 ان بن الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الاستدلال من حيث كونه متصلا  
 بذاته قابلا للافتصال والمفصل بذاته لا يفصل وهذا قدر معلوم

حكم

الحكم وفيه كفاية فلا حاجة لنا الى ما لا نعلمه لان وحدة هذه الحقيقة  
 توجب وحدة الاجسام من هذه الحقيقة كما لا يخفى والنقض بالوجود انما  
 طبيعة واحدة مع انما يقتضي الجزم عن المبهة في الواجب والمعرض لها في المكان  
 مستدع بان الوجود لكونه شكلا ليس طبيعة نوعية والكلام فيها واعلم ان  
 الشيخ والزميل ورد في الاشادات برهانين على هذا المطلب على ان  
 الميولي في الاجسام المشعة عن قبول الفضل والوصل بسبب خارج طبيعة  
 الاستدلال مقارن له سواء كان من احوال الفلك او احوالها في غيره بعد ان  
 في الاجسام المقابلة لها احد ما ذكره المصنف والثاني ما يثبت على اثبات  
 امكان لقطة الانفكاكية في جميع الاستدلالات من حيث الطبيعة الاستدلالية  
 النوعية وهو الذي ذكرنا سابقا في ابطال الاجسام الذميمة طرية باحدا  
 لا تثبت اولاً في كل جسم نريد اثبات القابل له ولو كان محسب الجسم  
 باجر له الحكم الاثنى الفاضلين على اثنتين المقتضين وبالعكس من الانفكاك  
 الزائغ للاعتقاد والاتصال بالواقع لا تثبت لاجل التوافق في طبيعة الاستدلال  
 المشتركة بينهما فيلزم من ذلك اثبات الميولي لان جوار الانفكاك في الطبيعة  
 الاستدلالية يكفي في الاحتياج الى الجوهر القابل وان عاقبت ذلك مانع  
 خارج من تلك الطبيعة لازم او ناهي قال بعد ذلك ولعل هذا القائل  
 اذا كان لازما طبيعيا كان لا تثبت بالفضل ولا فصل بين اشخاص نوع  
 الطبيعة بل بزهة منصفة شخصه اقول مراده على نفي ان الجوهر المتعدد  
 لازم تعدد شخصه كذا كل واحد منها قابلا للانفكاك بالبيان السابق  
 مع وجود المانع هدف ولما كان الجوهر الاستدلال مستدعي مستدعي الاشياء في  
 فعل ان المانع من قبول الفضل والوصل ليس لازما له من حيث طبيعة  
 وان كان لازما لبعض افرادها كالفلك اذا كان العاقل مفارقا بالقابل  
 الى الطبيعة وان كان لازما بالقياس الى فرد معين فكل فرد من افرادها  
 عن قبول الافتصال والاتصال من حيث حقيقة ومماهية وذلك هو المقصود



بوجود القابل فثبت عموم الاحتياج الى الهوي في الاجسام وهو الماخذ  
 اقول طابع الافلاك اي صورها النوعية لما كانت ما نعت من قبولها  
 الانفكاك ومقابله لاستنزاه الحركة التي ليست سببا في وجودها  
 فلذلك فلا حاجة كل فرع من الفلك منصرف في شخص واحد على ما هو مفيد لهم  
 اذ لو تحقق فكان او كوكبان من نوع واحد لصر بينهما من الوصل ما قد حصل  
 بين الجزئين الموهومين لواحد منها وصر بين الجزئين الموهومين ما قد حصل  
 من الانفكاك بين هاتين الفلكين او الكوكبين فيكون في وقتها يقول الفصل  
 والوصل مع ان المانع نافي لها ههنا لهذا حكموا باشتاع الانفسية في الافلاك  
 من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث جسميتها ولكن يرد عليهم ان  
 موضع من الفلك فيه الكواكب او الشد وينتهي الى الجزئين متباينين فيكون  
 على غير الجزئين اللذين على جنبتي الكوكب من الشبان ما صرح عليها ما صرح  
 عليها ما صرح على غيرها فيلزم جواز الانفكاك الحادجي على الفلك حيث  
 هو ذلك فان اعتدول باصل القطر بالعارض مثله في شخص نوع واحد  
 من الاستعداد وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام فصل في ان  
الصورة السببية لا تجرد عن الهوي لا يخفى عليك ان المقصد في الفصل  
السابق لا يكون الا اثبات الهوي واما المقصد في هذا الفصل فهو لزوم  
الصورة فتكون المسئلة ثمة قولنا ان الهوي ثابت كاي دل عليه العنوان و  
قولنا كل جسم مركب من الهوي والصورة وههنا قولنا الهوي غير فكاك  
عن الصورة فابن هذا من ذلك لا نقول بالتمام المقصدين كما وقع لخص  
الحاكن وغيره غير مضمي نعم غاية ما يرد هو ان كون الصورة لذاتها محتاجة  
الى الهوي يستلزم اشتاع تجزها عن الهوي فلا ينبغي ان يجعل ذلك  
مستقلا بمراسه بل يقال بانه الى ما سبق ذكره ويمكن الاعتدال عند رتبة  
العرض اثباته بدليل اخر غير ما ذكره لتضمنه فائدة جليده في مسئلة ثالثة  
 الابعاد ويستفاد ايضا منه ان الشافي والتفصيل وانما لها اغاير من الجسم

استقام

اشتاق الى المادة لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهوي فاما  
 يكون مشاهدا وغير مشاهدا سبيل في الثاني لان الاجسام بل الابعاد  
 مشاهدا ولا يمكن ان يخرج من مبدد واحد متداران على نفس واحد  
 ساقا منتك وكلها كما اعظم كان الدعد بينهما الزيد فلما امتد الى غير الاشياء  
 لا يمكن بينهما بعد غير مشاهد مع كونها متصفا بين حاضرين ههنا اعلم انما  
 تكلم الهوي في اثبات الهوي بين تركيب الجسم من المادة والصورة اذ ان  
 بين تحقيق المتلازم بينهما بان كل واحد منهما لا ينفك عن الاخرى المتلازم  
 كان البرهان الذي يقفه على اشتاع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على ثبات <sup>الاجسام</sup>  
 فالجسم احتياج الى ثبات البرهان عليه فارجع هذه المسئلة التي هي من مقاصد العلم الطبيعي اليها  
 عن الامراض الذاتية للعلم على من جهة اشتاق المادة الى اثبات الهوي وكيفية ثباتها  
 اللذين هما في النفس الاعلى لاجل ما ذكرناه واعلم ان هذا البرهان متناولين قدما المتكلم  
 ملقب بالبرهان السلي وهو غير البرهان الرئيس المتين على ستة مشكلات متساوية لا  
 ضلوع والروايات وكلها ذاتية منها فلتا تمامة الحق ايضا حله الى مقدمات طويلة فلهذا  
 تقريره بان نقول لو كان امتداد الصورة الموهوم له غير مشاهدا لا يمكن ان يكون غير المتكلم  
 محصور بين حاضرين ومحد يقضي الثاني يستلزم بطلان المقدم وجب اللزوم في  
 البعد الغير المتكلم فيمكن وجوده سابقا متلفه جاز من مبدد ذهبيين الى غير النهاية  
 معلوم ان السابقين كلها كما اعظم كان لا تفراج اكثر غير واحد امتداد لا تفراج بزيادة  
 السابقين ومعلوم ان السابقين اذا كانوا غير مشاهدين ذهبيين على الشق الاول  
 كان البعد بين السابقين غير مشاهد فيصور الغير المتكلم في هو البعد بين حاضرين وهما  
 السابقان وهما الحال واعترض عليه الشيخ في الشفاء بعد تسليم وجوده بعد غير متكلم  
 بين الخطيين وان كان تزايدا خطيين في البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون  
 التزايد في البعد الى غير النهاية وجوده بعدد اذ يتغير مشاهد بل يكون بعدد غير متكلم  
 لا يزيد على بعد غير متكلم الا بعدد متساو والزيادة على المتكلم في المتكلم لا يكون <sup>متساويا</sup>  
 كما ثبت لا عدل بزيادة الى النهاية مع ان كل نهاية منها في النظام الغير المتكلم في مشاهد



لا يري على ما ينبغي الا باحد ثم قهره البرهان المذكور بفرضه فثبت ان متساويتين  
على المتولين الداهيين الى غير النهاية ومنط واصل بينهما يكون وتو الازدية المتقاطعت  
بالعدد الاصل وخطوط اخرى غير متساوية زيادة على الاصل متساوية على نحو واحد  
ليصل زيادات غير متساوية على تلك الاعداد موجودة لغير النهاية ويكون تلك الازدية  
متساوية ليزم وجود بعد واحد متساو على جميع تلك الازديات المتساوية الغير  
المتساوية الاول ليكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه والعدد  
غير متساو فيلزم الخلف واورده عليه صاحب الحاشيات على ما اوردته على المتساوية  
جميع وجود بعد متساو على تلك الازديات الغير المتساوية بل على زيادة من مراتب تلك  
الازديات لا يري على زيادة متساوية واحدة وايضا كون الازديات متساوية  
او متساوية لا يتفاوت في بيان المقصود ان يحصل بعد متساو على الازديات الغير المتساوية  
لكان ذلك البعد غير متساو سواء كانت الازديات متساوية او متساوية فلا فائدة  
في فرض تساوي الازديات فاجاب عن هذا الالزام بان نسبة زيادة البعد ان  
كذلك الازديات الى عدد الازديات كل نظير اكن نسبة عدد الاعداد الى عدد الاعداد كانت  
فرض الازديات متساوية فاما كانت عدد جميع الازديات المتساوية على البعد لا  
متساو فيلزم وجود بعد متساو على تلك الازديات الغير المتساوية كما لا بد من المتساوية  
والنسبة انما يكون محسوبة اذا فرضت الازديات متساوية واما ان كانت متساوية  
فلا لعدم الحفاظ النسبة فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليها فيما اوردته على برهان التثنية  
الشمس وبطلان هذا السبيل النظام من كون نسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة عدد الازديات  
الى عدد الازديات او الاول من النسب المتعددة التي يكونان يكونان بها والثانية  
من النسب المتعددة التي يكونان يكونان فيها ذلك لانه حيث فرضت الازديات متساوية  
وكل زيادة مقدار فزيادة الازديات تزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الازديات  
فنسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد ولا يكون هذا ما قيل في تبيين  
الحاكم القول وقد بقي بعد في كلامه نظر وهو ان قياسا على الجبر في الجبر الا انه في

فلا يلزم

فلا يلزم من كون نسبة عمل زيادة الى بعد الزيادة بعدا كنسبة عدد الازديات  
الموجودة فيه الى عدد الازديات الموجودة في ذلك لا تحقق بعدا يكون نسبة زيادة  
الى زيادة بعدا كنسبة عدد الازديات الغير المتساوية الى عدد الازديات المتساوية  
ليدل الخلف المذكور ان يكونان لا يكونان باجموع اعداد الازديات بعدا وان كان  
بازاء كل زيادة بعد فان قيل لم يعلل كونها جميع اعداد الازديات في بعد يكون على عدد  
زيادة في بعد حتى يبرر المنع بل علل كونها في بعد يكون على عدد زيادة في بعد يكون  
نسبة ذلك البعد الى البعد كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه  
وجمع عدد الازديات الغير المتساوية ايضا فيصدق عليه انه عدد زيادة فوق  
ان يكون نسبته الى بعد متساو كنسبة عدد الغير المتساوية الى العدد المتساوي قلنا  
ان اردت ان يكون كل عدد زيادة في بعد عدد المتساوي فسلم ان كل عدد زيادة متساو  
فهو في بعد على النسبة المذكورة لا يلزم من ان يكون عدد الغير المتساوي  
من الازديات في بعد وان اوردته عدد زيادة سواء كان متساويا او غير متساو فلا  
ان كل عدد زيادة في بعد كيف سيم الكمية من منع الشخصية وتوفيت هذه  
المقدمة كلفت في ثبات هذا المطلوب وقد بين الاول ان يقصر البرهان المذكور  
بان يفرض او لا ساقتا شئت ذهبا الى النهاية ويفرض في الانطراج بينهما ايضا  
غير متساوية فوق البعد الاصل زائدة عليه متساوية فتكون هناك زيادة  
على البعد الاصل غير متساوية متساوية واما غير متساوية متساوية فلا  
واحد فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في بعدا من تلك الاعداد  
ان لو لم يكون لك لزم ان يوجد بعد متساو على جملة ما دونه من الازديات ولا  
يشتمل عليه وعلى ما لا بد عليه بعدا فوقه فلا يلزم هو يكون لغير الاعداد الا انه  
وهو فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات وجميع كان في بعد فوقها في  
الازديات الغير المتساوية في بعد واحد فوقه فتدور غير المتساوي بالقياس  
بين حاصرين وايضا قد صار الساقان متساويين عند ذلك البعد كما لا يخفى  
ثبت المطلوب بالاستقامة واختلف جميعا هذا وانت تعلم ان المنع غير باق



وليجعل الاعلا معلوما من البان في تقرير البرهان السليم هو ان يفرض من قطع  
 كل خط عرضي مع احد الضلعين خطا موازيا للضلع الاخر فيجد ان هذا الخط عرضي  
 يفرضه هو خارج متناهية في جانب العرض اذا انقسم الى مقدارين <sup>متساويين</sup> على بعضهما  
 متناهية العرض غير متناهية العرض في العرض وجب عدم شأ في عرض المجامع لكن  
 العرض عرض مجموعين حاصرين قال ولا يخفى ان هذا الوجه انما يتم لو جعلت  
 الخطين المائرين المغيرين باقية واحدة حتى يكون كل واحد يقوم على الموازيات  
 بالضلع الاخر فيلزم انحصار ما لا ينافي بين الحاصرين وانما اذا كانت قائمة <sup>بال</sup>  
 الاعمدة العرضية المذكورة موازية للضلع الاخر فلا يلزم الاقتصار ولا يتم <sup>بال</sup>  
 وفي المنعرجة اظهر ان قولهم ان وجود سطح غير متناه في العرض وان فرضت  
 حادة وانما يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وتر يمر على جميع تلك السطح  
 وهو غير ممكن اذ كل تغير في مقدارها يغير احد جهتيه الى سبط خط من الخطوط <sup>الموازية</sup>  
 ولا يمكن ان يكون فوق ذلك خط الوترى خطوط غير متناهية من تلك الموازيات  
 متناهية لا يلاقى شيئا منها ولا من السطوح الواقعة بينها لا يخفى في تمام  
 الصورة الحسية على فرض تجردها عن الهيولى غير المتناهي والاشياء <sup>ثاني</sup>  
 وبين المصفاة لاشياءها الزدان بين فساد شأها حتى ثبت ما هو المقصود  
 في هذا الفصل من عدم تصور تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا يلازم  
 الى القسم الاول فلا يها لو كانت متناهية لاحاطتها باحد واحد <sup>واحد</sup>  
 فيكون متشكلا لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة احد الواحد <sup>واحد</sup>  
 بالمقدار اي السطح اذا كان الشكل سطحاً ثلثاً والمربع واما المماس <sup>المماس</sup>  
 التعليل في ان الشكل محسوسا ككرة والمكعب واشياءها فان اطراف الخطوط  
 اي النقاط وان تصور احاطتها بما لا يكون لا يطلق الشكل على الخط <sup>المحدود</sup> ولا ينفصل  
 بها التوحيات طرقا واما انما فرض على هيئة محيط الكرة فهو كما له لهذا  
 غير بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة المقدار من جهة احاطة سواء كان  
 المقدار محيطا او محيطا به وعلى هذا سيجع محيط الدائرة محيطا <sup>للقدر</sup>

على

ما سوي الخط مع ان التفرقة فيها في اطلاق الشكل صعب وان ابقى المقدار <sup>على</sup>  
 احاطة واحدة قلنا تعريف على الخط المحدود لا يحدى بتخصيص احاطة بالثامة  
 اذ ليس بالخط محيطا للقول وقد احيط بنقطتين في المحدود وليس له جهة  
 اخرى حتى يتصور احاطة بشئ بما كان ان السطح ليس له معنى في تصور كونه <sup>طرا</sup>  
 فيكون احاطة النقطتين بالخط المحدود تامة كما ان احاطة الخط الواحد <sup>للقدر</sup>  
 والخطوط الثلاثة في الثلث تامة والهيئة انما يكون للاصول القارة <sup>المحدودة</sup> الذوات  
 الاجزاء في الوجود والزمان المعين كالجمع وان احاط به عدل هي الايمان <sup>الى</sup>  
 واخره لكن الوجود له مستقر نعم يرد هذا على من عرف الشكل بما احاط به <sup>بحد</sup>  
 او عده بالاهم لان خصص الوصول في تعريفه بالمقدار القادر بحيث يكون  
 المراد من الاحاطة ههنا ما يكون تامة فيخرج هيئة الزاوية سواء كانت زاوية  
 من مقولة الكيف ليكون نفس تلك الكيفية او من مقولة الكم لتكون معرفة <sup>معرفة</sup>  
 لها فان هيتي لا يسمى بالشكل فذلك الشكل ولك ان نعم الفصل وتريد به <sup>بسط</sup>  
 الهيئة الحاصلة بسبب لاشياءها الثابت بالبرهان السليم لاشياءها <sup>المحدودة</sup>  
 بعض الجواهر لا يلاقى كلها فان المطلوب يتوقف على هذا القدر اما ان يكون <sup>بحد</sup>  
 اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة نوعية لا يختلف مقتضاها في افرادها وهو  
 محال ولا كانت الاجسام كلها متشكلا في شكل واحد سواء كان من جهة <sup>الاشياء</sup>  
 المظاهرة او من جهة كونها قابلا لكون المحال من جهة القبول عدم اختلاف  
 الشخص من جهة الفعل عدم اختلاف النوع لان مقتضى الطبيعة النوعية  
 محصور ان يكون مختلفا شخصيا من جهة تقدير القابل على انه تقدير كونه <sup>بحد</sup>  
 حين تجردها فانها لم يكن التقدير الشخصي ايضا في الاشكال والخصائص <sup>الاصول</sup>  
 قابل لتقبل الشخصيات المتعددة النوع واحد هدف واما ما وقع في شرح <sup>لكن</sup>  
 في فساد كون الشكل مقتضى الطبيعة الاستعدادية لذاتها من لزوم كون شئ واحد  
 فاعلمه قابلا هو منظوره كذا في شئك بانه او بسبب لانهم الحسية  
 وهو ايضا محال لما مر على الشقين يلزم ما نلته شكل الكل والجزء بل مقداره <sup>بحد</sup>



لا يشترطها في الطبيعة الاستعدادية ولا نهما وجوب التساوي في المعادلات عند  
التساوي العلل لا تحقق في محله واللاتم وهو في الكلية والجزئية في الاجسام باطل  
فالجزء هو مثله واعتبر عليه بان شكل الفلك مثلا عندهم مقتضى طبيعة وخر  
الفلك وكله يتساويان في الطبيعة لباطنه فلوك ان التساوي في مقتضى  
التساوي في مقتضى يلزم التساوي شكل في الفلك وكله ليس كذلك واعتبر  
بان الانوار كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل  
الفاعل في الاجسام البسيطة وان كان قوة واحدة الا ان ياتي مادة الفاعل بزيادة  
الجزء بعد التسوية وقبل التسوية الكلية والجزئية اصله فان قيل اختلاف  
والجزء لو كان متشعبا لكان ما دونهما كان اختلاف المادتين في اجزاء  
اخر وهما جزأ قلنا الاشكال والصورة متشعبان بحسب اختلاف المادة اما المادة ففي  
تختلف بغيرها كما ان القديم والتاخر غير زمان الزمانيات بواسطة الزمان  
الزمان بحسب طبيعة لا باعتبار زمان اخر فكل في الكلية والجزئية انما يعرضان للمادة  
بواسطة المادة والمادة بحسب طبيعتها لا باعتبار مادة اخرى وبسبب ما فيها  
لها وهو ان يصرح والا لا يمكن ذوال الذي ذوال ذلك الشكل بزوال ذلك الامر العا  
فيمكن ان يتشكل بشكل اخر فيكون قولا لا انفصال وكل ما يقبل الانفصال فهو  
من المهيول والصورة فيكون التسوية المقاداة عن المهيول مقاداة ارباودة  
ان اصلها في المقاداة والشكلية فيحصل في الجسم من غير ضرورة انفصال  
الشيء المتبدل بحسب الشكليات المتغيرة من التدوير والتكوير فلا ياتي  
لا يحصل لزوم الحال مقصور على لزوم الفعل والوصل بل عليه وعلى ان لا يتم الانفصال  
ان الانفصال في المقاداة والشكلية وان حصل في الاستعداد بدون الفعل والوصل  
لكن لا يحصل الا بعد كونه متساويان في فعل ويكون فيه قوة الانفصال التي هي  
لواحق المادة كما علمت سابقا في شكل الانفصال من براهين اثبات المهيول  
فيكون المقاداة عن المادة مقاداة ارباودة هاهنا لا يشرع فيه لوصف هذا الكافي  
ان في لو كانت متساوية لكانت متشكلة لكن الشكل لا يحصل الا بعد ان يكون فيه

قوة الانفصال التي هي من لواحق المادة هدف فباق المقدمات مستند كبرهون ما  
من لواحق المادة انما هو القبول بعين الافعال الجندی والقوة التي لا يتبع  
الفعلية كما سبق لامطلق القبول ولا تصاف فان لوازم المبادئ البسيطة قابلها  
وفاعلا شيئا واحدا ولا يحد ويحد فان حقيقته القبول والفعل مطم لم يتم ولذا  
اختلافها وكيفية يوجب تبيينية الذات الموصوفة بها الا في القبول الجندی  
الفعل المقابل له وانما اخبرت الاقسام فيها ذكره المتعلا ان لزوم الشكل التسوية  
بعد فرض جزءها عن الحاصل والامور التي يكشف بالحاصل لا يخلو اما يكون لنفس  
الجسمية او غيرها وذلك الغير اما ان يكون امر مقاداةها سواء كان مباديا لها  
او غير مبادي او يكون امر غير مقاداةها واعتبر بعض المحققين للشرح القديم  
ان اراد بالجسمية الجسمية المطلقة فمتنا ان الصلة للشكل امر عارض لها والاشكال  
منه ليس الا ان كان يتشكل الطبيعة المطلقة بشكل اخر فيلزم ان يكون تركبها من  
الصورة والمفرد فيه ان ليس هذا خلافا لمفروض ولا يلزم منه ان يكون الشكل  
الصورة الجزئية بشكل اخر ان العارض الطبيعة الجزئية ان يكون عين التخصيص ولا  
فيه فلا يكون زواله وان اراد بالجسمية المخصوصة فمتنا ان علته الشكل في  
المخصوصة اولها ولا يلزم شي من التخصيص اي اتفاق الاجسام في شكل واحد  
او امكن تشكل بعد تشكل هذا خلاصة كلامه وقريب منها افادة السيد المحققين  
من ان الشكل لا يخلو الجسمية المطلقة والشكل المخصوص معلول للجسمية  
المخصوصة ولا يحد فيه وتقصيها ان اراد بالشكل الشكل المخصوص ان علة  
الجسمية المطلقة اولها ولا يلزم منها اشتراك الاجسام في شكل واحد  
قوة وانما الحال مشترك للجميع في شكل مخصوص كالكوة مثلا وان اراد بالشكل  
المخصوص فمتنا ان عليه الجسمية المخصوصة المقصودة الجزئية فلم يلزم الاشتراك  
ولا ان الزوال الى القول اشكال في تخصيص الصورة المفردة الجزئية عن المادة  
لنفسه كالتخصص في شكله بل في فان هذه تلك الصورة المفردة اما ان يكون  
المطلقة اولها فلا يلزم عدم تفرد هذا الامر عارض وهو يستدعي وجود المادة

الجسمية



والحاصل ان اختلاف الاشخاص والتغاير في الامتداد لا يمتد الى بعدة تقابلها  
فالحال الاول في الشئ الذي فرض كون الجسمية علة انا هو شئ واحد هو  
التعدد والتغاير في الاجسام لكن المضمرب عليه الاتفاق في الشكل يعبر عن  
الشئ بلانزله للتوضيح والاختلاف في الحيزان اسقطا اسم المادة عن الصفة  
المفردة في الحيز ومنها التلطف به قول دون ما ترفع على معناه من الواحد  
الغواشي فاما في ابداء الاختلافات على هذه الى العوارض للمادة **فصل**  
في ان الهيولى لا يخرج عن الصورة يريد ان يثبت في هذا الفصل في حقيقة الهيولى  
للعورة لثبوتها هو يصبده من اثبات التلازم بينهما فيقول انها لو خرجت عن  
الصورة فاما ان يكون ذات وضع اي قابلية للاشارة للجسمية فان الوضع متلو  
بالاشراك على ثلثه مع ان احدها كون الشئ حيث نشا واليه اشارة حسيته **الثاني**  
جزء المقالة وهو حقيقة عادية لا شئ بجسمية اذ لانه بعضها الى بعض والاثبات  
المقالة وفي حقيقة معادلة لتستين نسبة بعضا لانه الى بعض ونسبة بعض  
اخر لغيره والمادة هنا هو المعنى الاول لا يلحق اولا يكون لا سبيل الى كمالها  
من القسمين فلا سبيل الى مجردها عن الصورة اما انه لا سبيل الى الاول فلا  
ح اما ان ينقسم اولا لا سبيل الى الثاني لان كماله وضع بالاستقلال وهذا  
اذا يكون اذا كان جوهره قد مر بيان جوهرية الهيولى فهو منقسم بالفعل او  
بالقوة على ما في معنى الجزء الذي لا يخرج ولا سبيل الى الاول لانها اما ان  
في جهتين جهة واحدة فقط فيكون خطا جوهرية لعدم انقسامه اذ في جهة  
واحدة واستقلاله اذ في جهتين فيكون سطحا جوهريا لعدم انقسامه اذ في  
جهتين واستقلاله اذ في جهات ثلث فيكون جسما فيلزم ان كل ذات في  
تنقسم في الجهات الثلثة فيقسم ان كان المراد بذات الوضع في ترتيبها  
ما يكون مطلقا فان جميع الاعراض السالبة في الاجسام والهيولى منقسمة في  
الجهات وليست اجساما وان كانت المراد بها ما هو بالذات فالمراد به غير خاص  
ان يكون الهيولى المجرمة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها فلا من قبل

بل من شئ اخر ويمكن ان يجاب باختلاف الشئ لثانته وبق لو كانت الهيولى  
ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير ذا وضع بالذات فيكون اما جسمية او في  
جسمية ضرورة انه لو لم يكن شئ به لوضع في ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع  
الا بالذات ولا بالغير فيقتضي اقتضاها في الجهات كانت الهيولى جسمية مع  
فرض مجردها هدف فقد ظهر ان الهيولى على تقدير تجريدها عن الجسمية لا  
يكون ذات وضع بالذات لا يكون ذات وضع مطلق وكل واحد منهما اي من كون  
الهيولى خطا جوهريا وكونها سطحا جوهريا وكونها جسما باطل اما انه لا يكون  
خطا جوهريا فلا ان وجود الخط على الاستقلال في ذاته لا يمتد الى الهيولى  
السطحين سواء كانا مستقيمين او مستديرين بخلاف واحد من الاستقلال  
محمض لا يطل بقسم واحد من الخط الجوهرية فاما ان لا يحجب ذلك الخط  
الجوهرية فلا فيها اي تلاقى ذلك الطرفين اذ لا يحجب لا جاز ان لا يحجب  
ولا لزم تداخل الخطوط وهو اصح لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد  
والداخل لوجب خلافة هدف يمكن ان ينقسم الحكم بالمشاع المتداخل اما ان  
عدم حصول التاليف فيها فرض فيه ذلك واما من جهة العظم والمقدار  
فلا يلزم عدم كون الكل اعظم من جزئه وكلها مشافهتها اما الاول فلا  
الكل في وجود خط واحد مستقل على الاستقلال في تاليف الجسم منه واما  
الثاني فلان الحكم الخط قد لا اعظم له في العرض ليلزم حين التداخل  
فرض خطوط متلاقية في العرض مساوية الكل الجزئية ولهذا جوهرها تداخل  
القطر مطلق وتداخل الخطوط والسطوح العرضية في الجهة التي لا استقلالها  
في تلك الجهة واما الحكم بالمشاع تداخل الجواهر مطلق منقوص بتداخل  
والصورتين وهما جوهران على ما قرره المتأخرون فالاولى ان يخصص الحكم  
بالمشاع تداخل الجواهر في الحقيقة بالذات وبق بديه العقل حكمة شافها  
بان التميز بانه مشاع ان بداخله مثله بحيث يصيرها اجزاء واحدا والا  
لما عند العقل حقيقة الشخص ان كثره وعمره شخص واحد ولا فرق



عنده في الصورتين في فقد الامتياز بين المتداخلين وهذا بخلافه داخل  
الاعراض وتداخلها ساير الجواهر فان الامتياز بين المتداخلين في بعض الصور  
بالجمل وفي بعضها بسبق الميزة والحقيقة لا ينشأ من وقوع التداخل بين الحظ الجوهري  
واحد في السطحين المشاهدين اليه بل ينشأ من التداخل جوهري وهو من كذا في  
لانا نقول ان اطار كذا هو التحقيق ليست لثباتات لذوي الاشياء واقعة في  
النهايات فاذا فرض وقوع خط جوهري بين جسمين فالداخل صحت تأني  
الميزة وقد علمت بطلانها ولا جاز ان يحجب الا لا تقسم الخط في الجسمين لان  
ما يلاق منه احد هاهنا وما يلاق في اوفر ههنا كما مر في ابطال الخبز لا ينبغي وما  
انه لا جاز ان يكون سطحها فلا يكون سطحها فاذ اشبه في اليد فافهم  
فاما ان يحجب فلا فيهما ولا يحجب كل واحد منهما على ما مر وما ان لا يحجب ان  
يكون جسمها فلا فيهما لو كانت جسمها كانت مركبة من المهيول والصورة لما مر  
ولما ابطال الشق الاول من التزم به الاول اذ ان يشير الى الشق الثاني ففهم واما  
انه لا يسيل الى الثاني فلا فيهما اذا كانت لهيول الميزة عن الصورة غير ذات  
فاذا افترضت في الصورة الجسمية فلا فيهما ما ان لا يصير ذات وضع فاما ان  
لا يحصل في جزا احدا او يحصل في جميع الاخبار او يحصل في بعض الاخبار دون بعض  
والاول والثاني محالان بالبدنية والثالث ايضا محال لان حصوله في كل واحد  
الاخبار يمكن لتساوي نسبتها الى جميع الاعيان والامكانه ولكن الصورة لا تعني  
الاخبار ولا بعينها فاذا كانت المحيط متساوية النسبة الى جميع الاعيان فكل  
في بعض الاعيان دون بعض بل في الترتيب لا مرجح لان المرجح اما الفاعل كما  
المفارق هو لا يفرقنا شيئا هاهنا ولا يستعد دون استعداد لها لموضع معين  
فان نسبتها الى الكل سواء واما المحض السهامية من الحركات والاضاع فاما  
يؤثر فيها لوضع وجهه او تعلق بذي وضع كالقفل لنا طقة فانها لا تعلق  
غير ذي وضع وتكان لكونها علاقة مع ذي وضع وتلك العلاقة تارة تارة  
السماوية واساليب الموارث والهويول اذا كانت مجردة عن مناسباتها

الفلكية

الفلكية لا يخصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية لا بعد حصولها في  
عالم الاجرام وتعين خبرها ومظهرها وكلاهما في موجب كثير والمظهر بالمحيط  
لوثقت عن الصورة ثم فرض تصورها بصورة لزوم الترتيب لا مرجح وهو محال  
واعترض بان استقامة القسم الثاني بان امتناع حقوق الصورة الجسمية با  
الميزة لا يدل على امتناع كونها غير ذات وضع بل وان يكون لا يهويول الميزة عن الجسمية  
صوره فوعده ما نعتن قبول الصورة الجسمية انما واحسب عندها اما فلا  
بالنظر الى ذاتها ان لم يقبل الجسمية فيكون جوهرا محفولا بالفعل غير ذي قوة  
واستعداد فلم يكن هويولا وحقيقته الهويول ليست الا القوة والاستعداد  
الوارث من الصورة والاعراض وان لم يكن كك بل يكون جوهرا جوهرا  
فلحق الصورة يمكن لها الحجب كما كان لحق الصورة اذ اى حادث كان لا يهويول  
يستلزم بحسبها المستلزم المحال والممكن لا يستلزم منه المحال ولا يقاس هذا  
باستلزام عدم العقل الاول عدم الواجب مع ان الاول يمكن والثاني محال  
لان استلزام عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان عدم العقل يمنع  
الواجب نعم واما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم محالا اصلا ولا لم يكن محالا  
بالذات وههنا لك فانها بالنظر الى ذاتها مكتملة التلبس بالصورة لكن يلزم من  
الصورة بعد فرض غير محال بالذات واما ثانيا فلا ان الكلام في هويول الاجسام  
هل هي في اصل الابداع مجتمعة او مجردة فمجبته ولهذا قال الشيخ في الشفاء  
في بحث تقدم الصورة على المادة في الوجود واما انه هل يوجد الهويول بدون  
تلك الحركات لا يهويول فيها هم لبعده وفي هذا الوجه ضعف بطور آخر  
عن الصورتين بعد التلبس بها لحق صورة نوعيه بها ما نعتن قبول  
ثانيا فالخصيص هويول الاجسام غير مجرد اعترض عليه ايضا بان المحض  
في خبر معين هيونان بسبب قرائنها بصورة نوعيه محسوسة للاجسام فاما  
الطبيعية واحسب بان صورة النوعية اعانت مكانا عليها للشيء منها من  
فسيتم الى جميع اجزاء ذلك المكان المحل واحدة فلا يصلح محضها الهويول بجزء



معين منها وقال الفاضل الميمني وكذلك نقول يجوز ان يقال ان الحيوان  
 موجود في احواله من احوال معين بها بعض احواله المكان الكلي واقل فسادا فافهم  
 المخصص للجزء معين من المكان الكلي الواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا واحدا  
 يحتاج في حده الى مخصص من المراتب والاصناف والاعمال في الحيوان الى تلك الصورة وهي  
 عن تلك الصورة ثم قال وانما قد يكون الحيوان المجرى هو كل حيوان فلا خلاف في المخصص  
 غير الصورة النوعية وجوابه ان الحيوان لا يختص به في ذاتها عقلا ودون عقله وبغيره  
 غيره بل في ذاتها كالمخلوق وصفه فغيره كالمخلوق انما هو في ذاتها مع الصورة النوعية  
 مقارنا بالحيوان المكان الكلي لذلك النوع يحتاج الى مخصص في صورة النوعية والاشهر  
 بوجه ومعارضة على قولهم ان الحيوان المجرى في تلك الصورة لم يكن بد من ان يحصل في  
 موضع معين مع تساوي نسبتها الى جميع المواضع وهو محال وهي ان الجزأ المائي في الماء  
 الى المحيط المائي يحصل في بعض الاشكال هو الكثرة مع ان نسبة المائي الى المحيط المائي  
 اذ ان شذوذا الى واحد اقله ولا يزعم المترجم بل مترجم على هذا التقدير وان  
 ين ان الماء اذا انقلب هو او على العكس صار المنقلب على موضع  
 من اجزاء المكان الكلي المائي المنقلب مع تساوي نسبة المائي الى المحيط المائي  
 المحيط المجرى بوجه لا يميز ان الكثرة في الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون  
 ترجيحيا بل مترجعا ان الجزأ المنقلب من الماء الى الهواء مثلا لا قبل ولا بعد بوضع  
 مع بعض اجزاء المكان الكلي المنقلب فيه اما الحوادث لطبيعات او قلالا فيمكن في الوضع المائي  
 للصورة المنقلب فيها واما الوقوع فيه فمما اذا كان فيه فاستقر بعد الانقلاب فيه  
 طبعها فالوضع السابق يقتضي حصوله في ذلك الجزأ المعين من جزأ المنقلب لا يقتضي  
 ثبوته في المحيط المجرى اذ ان التبعثرت **فصل** في اثبات الصورة النوعية لما فرغ  
 من اثبات المحيط وتبينها مع الصورة الحقيقية شرحه لان في اثبات الصورة النوعية  
 وهي ان تتشابه الاجسام انواعا فاعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية  
 صورة نوعية للصورة الحقيقية بها يميز ذلك النوع نوعا وله اسم صورة  
 نوعية اي منسوبة الى النوعية بالتقديم والتأخير وليس بطبيعة ايضا باعتبار

كونها

كونها سببا للحركة والسكون الغائبيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في القوة  
 البسيطة بالفعل وعامسا قبل المخرج في المقصود حيث يعلم ان المقصود لا يتاثر بالمتغير  
 المتخصص على انها تقسم من اقسام الطبيعة لا بد وان يكون امور مختلفة غير واحدة  
 من ذاتها الجسم بل هو لا يحصل في ذاته لا تعلم بالفهم ان النوع الثقل شيئا فاما  
 يتذكر لا لا كونه بجذبة لا يحصل به خارج عن ذاته فلو ان في ذاته شيئا يمتنع  
 اختصاصه بغيره بالعين لما تحركت اليه الجذبات وهذا ظاهر جدا وهو لا يتاثر بالقوة  
 بالفاعل الخارج عن من لا يجوز الرجوع بالخرج فان نسبتها الباري تعالى الى جميع  
 الامور كانت نسبة واحد فيجعل بعضها حارا وبعضها باردا وبعضها خفيفا وبعضها ثقلا  
 الى غير ذلك من اختلافات الانوار والهيئات لا بد له من مخصص نعم انما ينبغي ان  
 اثبات الصورة النوعية بل سائر القوى والكيفيات الغير المحسوسة عند من يجهل  
 نفس بآدمه الباري مرجعا للاصور بلا استعمال في حكمة بل مع القدرة الانسانية  
 الراضية اسرع من الاعمال عن الحسرات ولا يبقى معها عتيت ونظر لا يامن ان  
 ان يخلق فيه جازا او يرفع النظر بها يخلق فيه معنى يخلق على خلاف ما هو  
 عليه وهو لا يرقى الى الدورية الاسلامية بازاء السوفسطائية في عصر الاقدمين وانما  
 اشبه الباري بغيره اذ له خليفه بعض الاشياء كتحريك اجزاء الروي واعادة  
 وغير ذلك من هوساتهم لمصالح اولئهم واستجاباتهم الى بعض اهل الحق ان يظنوا  
 مثل هذه المذاهب فتمثلت الحكمة عن وجه الارض وانقطعت العلوم القديمة  
 وادانهم بعد ذلك فاقول كل نوع من انواع الاجسام يتبعه نوع معين يقتضي تلك النوعية  
 حيث لا بد من الحركة الكلية عند وجوده عنه والسكون عند حصوله فيه فالمتخصص  
 ذلك النوع بذلك الجزأ اما الصورة الحقيقية المشتركة بين الاجسام كلها والحيوان  
 او صورة اخرى وتلاوه لا يستلزمه اشتراك جميع الاجسام في ذلك الجزأ وكذلك الثاني  
 لا يستلزمه كون القابل فعلا واشترك العنصر في اشتراكها في المحيط ولما  
 باطلان اثنين الثالث والى هذا اشار بقوله ان اختصاص بعض الاجسام ببعض  
 الامور دون بعض ليس خارجا عن الجسم ولا للهيكل كما ذكره فاما ان يكون

الاجسام



للمسبقة العامة او الصورة اخرى لا سبل الى الاول ولا لا يشترك الاجسام كلها في  
الخير لا عين فتعين الثاني وهو المطلوب ومن التبعيات في هذا المقام ان سببا  
اختلاف الارض الى الصورة المختلفة يقتضي استناد الصورة ايضا الى غيرهما من  
المتشابه فان استند اختلاف الصورة في العناصر الى اختلاف استعدادات في  
ما فيها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي المفكرات الى اختلاف قواها في الله  
فلا يلزم لا يجرى استناد اختلاف الارض اليها من غير قسط الصور حسب هذه  
مطابقة الارض وعبادتها من ان كون الجسم بحيث يجرى اياها غير حصوله في ذلك  
الامر وكونه حيث يقتضي بوجه عند عدم القاسم غير بوجه واستماع كحصيل  
الجسم متفككا عن تلك المبادي فان السبل يقتضي سهولة شكل الماء ولورده  
سكانه الطبيعي ووضع الطبيعة باق عند جوده واصعادها بالشرع كعبية  
منها ان كون تلك الصور مصاحبة لارض مختلفة غير مرتبة بعضها من بالاكيف  
وبعضها من باباين وذلك من سائر الابواب لا بان يصدر بعضها بتوسط  
شافي فلو لم يلزم بعدم صدور الكيفية عن الواحد او اوله سندا ولها الى صورته  
دليل قولهم المادة الواحدة لا تقوم بصورتين في جهة واحدة والحوادث ان كثير  
يجوز ان يصدر عن الواحد ان كانت هناك جهات وشرع حاشية في هذه  
تفعل كجباها وتنفعل بمادة واعني شح حفظ الاين بشرط الكون في المكان  
الطبيعي والصور الذي بشرط الخروج عنه وعلى هذا السبل سائر الارض اعلم  
ان اثبات ان في كل نوع من الانواع الاجسام صورة متوحدة جوهرية لا يخلو  
من صغرية فلا باس بالوسطا في الكلام ثم عينا ما هو الحق في هذا المقام  
فيه خلاف بين اتباع المصلح الاول المشايخ ومنهم الشيخ الرئيس <sup>طريقه</sup> ومن في  
وبين الاقدمين من اليونانيين كهرمس وفيثاغورس واثلاطون <sup>الذين</sup> وكنافا  
والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة الاشرف فنقول ان المشايخ في اثبات  
تلك الصور من جهة اوله من جهة كونها مبادي لا تشارك في اختلافها <sup>الذي</sup> وهو  
او عدم المضامين فترى ان الاجسام تختلف بالانوار فتلك الانوار ليس هي اجساما

فلا يخلو

فلا يخلو ان يكون لها مباديها اما ان يكون في الحقيقة او الهولي او امور اخرى  
الاولان باطلان كما ذكر في موصفاتهما لهما فاما ان يكون مفارقة عن اجسام  
وهو انهم يحال ان المفارق لشيئها الى جميع الاجسام على النسبة فلا يختلف تارة  
واما ان يكون غير مفارقة عنها فهي اما ان يكون خاضعة عن حقائق تلك الاجسام  
واحدة والاولى بكمالاتها في الكلام في تخصيصها فهي امور داخلية فيكون صورها  
وهو المعطى واعرض عليه بوجه الاول ان الانسجام لشيء المفارق الى سائر الاجسام  
على السواء لم يجوز ان يكون المفارق خصوصية ببعض اجسام دون بعض كيف  
وقد ذهب لاثلاطون ومن محمد وحده من المتألهين وحكما والفريقين كما قال  
الافيني صاحب الاشرف في كسبة كالمطامير وحكمة الاشرف وغيرها ان يكون  
من الانوار والاكواب وبساط العناصر مركبا لها في عالم القدس وهو عقل  
لذلك النوع ذو غاية به وهو العاقل المعنى والمولد في الاجسام النامية لاشعاع  
صلبه هذه الافعال المختلفة في لسانه عن قوة بسيطة غير الشعة وفيها  
عن انفسنا والافعال كاشعورها وهؤلاء يتجربون من يقول ان الانوار في لحي  
من ريش الطيور دليل فان كان اختلاف افرجة تلك الريش من غير قانون مضبوط  
دررب نوع حافظ بل هؤلاء ينسبون جميع انواع الاجسام وحياتها الى تلك الارباب  
يقولون ان هذه اليات المكنية الهبة خلال اشراق نورية ونسبونها في  
لكل الارباب نورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كراكية المكشوف لحيته زينة  
في رب طمس فوجه قالا وانما دليل لذهن الانسجام انهم ان لا يفسد في عدم  
الاشعاع على ما ذكر في موضعه ولا يذهب لانهما صيته لها فهو ايضا لتدبيره يتعلق بها  
النوع للانسجام فقط للصورية ولغيرها وهو الذي سماه الفرس وديهمشت فان  
كانوا اشعسا بالعقل في اثبات ارباب لطائمتا وهرمس واغاثا فمجرد وان لم يكن  
الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المكتملة المنبئية على رايها فها  
محاسنهم وخلاصهم ابدانهم وان فعلوا هذا فليس لنا ان نأخذهم كما ان المشايخ لا  
ينظرون بلطيموس وابرضحق اسطوعول على ارجاء ارباب بل والاذ اعتبر



او اشتقاق متعدي من اجباب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى يتم  
 من تلامذهم وينو عليه معلوما كهيئة الخيوم فكيف لا يعتبر قول اساطين الحكمة  
 والثالث في امورنا ههنا ما دامهم المرحلية في خلاصتهم ورياضاتهم بل هذا  
 اهل وليس الشائبين دليل على جهر العقول في عشرة او عشرين وبالجملة في  
 السلسلة الطولية ولا يلزم ان يأخذوا في الترتيب في اول ما نأخذ العقد  
 في الترتيب بل العقول كما يليه الشيخ لا يشترط في حصولها على الترتيب الطولي  
 وحصول من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى عريضة تجري مجرى القروع  
 يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعضوية من الالباب والمكبات لا يخرج  
 من الاشرف والاضمن من الاضمن وعدا لغيره في كثير من المقارن وما يعلم  
 حينئذ مركب الا هو كالماء وليس صاحب النوع النفس فان النفس لا بد وانما يتألف  
 ابدانها صاحب النوع لا يتألف بتألف نوعه والنفس لا تتردد من واحد واقتاب  
 النوع عنا في جميع ابدان نفعه والنفس يحصل منها ومن البدن الذي تتردد فيه  
 حيوان واحد هو نوع واحد ومن لم يظلم ليس كشم الظلم النوع اذا كان قضا  
 لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس التي لا تقتصر الى الاستكمال  
 بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي لتفوق جوهر النفس من يستكمل بالعلاقة  
 له مرتبة لا بداع جسم لا يقره علاقة وذلك الجسم وكما لا يخفى في الحفظ التثنية  
 ببدنه الواجب بالذات فالعلاقة الجسمانية تفصل له والذوق ينفع الجوهر في كل  
 وجود كيف يخبر بعلاقة عريضة وكل هذا لمن له اقل حدس والثاني انما سقطنا  
 ان نسبة الخفاة الى جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصير عن المظنة  
 الاثنا والمختلفة وانما يكون ذلك لولم يكن للاجسام وهو لياتيها استعدادات مختلفة  
 يصير عن المفاو لا انا والمختلفة كما يصير عنه الصلوات المختلفة في الفاعلية  
 واحصين هذين الاستكالاتين باننا علم بالظن ان تلك الاثنا انما يصير عن الاجسام  
 من المفاو بواسطة سبب قريب مقارن لها فان المفاو تكون من النار والحرارة  
 من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام الا الحيلولة والصورة السببية لم يحصل تلك الاثنا

من الاجسام

من الاجسام فلا بد ان يكون امر متعارف يكون علته لتلك الاثنا والاعراض الثالث  
 سلنا ذلك كقولهم لا يجوز ان يكون تلك المبادي عناصر اكل وجعل شدة الاجسام  
 لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان السيل القوي وغير القوي سبب الحركة ليس  
 بصورة جوهرية والحركة في الحد بدأ عامة سببا للحركة في بعض المانع  
 سبب للحركة وليست بصورة جوهرية وهكذا اشياء كثيرة لا ينسب اليها  
 اثارا كما ذكرته بل معدن والذهب غيرها لا نأخذ في مثل هذا فيما سمعتموه حتى  
 وانهم قد برهن الشيخ الرئيس في بعض مثلثاته على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون  
 الاشياء المنسوبة اليها في موادها على ما هو المشهور عندهم من الحكماء مثل الحركة  
 والسكرات الطبيعية كما بين ان طبيعة الحجر شدة الحركة الحاطية وطبيعة النار  
 مركبتها الصاعدة وهكذا ما بين في الكيفيات الاضطرر ما بين طبيعة الماء سبب  
 وطبيعة النار سبب الحرارة ما شال ذلك حيث قال وذلك لان مصدر الفعل الجسم  
 قوامه وجوده بالجسم لا يجوز ان يصدر عنه فعل لا يشترك في وضع بيته لان  
 ما يصدر عنه فانما كانت لقوى المنطقة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بل واسطة  
 والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة اجسامها والفعل الذي واسطة  
 جسمها شرط في انما من انما يصير في اشياء خارجة عن الجسم في نفس الجسم وكيف يصير فعلها  
 في الجسم وشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة  
 بين الطبيعة التي فيها فيه وبين ذاته فان فعلها واجسامها محال بل معنى قولنا  
 ان الطبيعة هي سبب تلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغيره كقولهم ان  
 منطبع تلك الطبيعة انما يستعد له واث الطبيعة فاذا تم استعدادها لها انما  
 واصب لمصير عليها باذن خالقها حيث اقدرة الا انه لما كان وجود الطبيعة  
 في الاجسام شرط لقول ذلك الغير قبل ان الطبيعة سبب في ذلك وهكذا  
 غير هذا اذا قلت وجدت بعض الهيئات والصفات مقدما وجود البعض  
 شرطا لوجود المتأخرة تلك نسبة النفس الى قواها هي بعينه نسبة الطبيعة الى  
 ما قلناه ههنا كما قد نقول لا يخفى ان هذا الكلام من الرئيس ما يوجب ما نحن بصدده



ثابتا عظيما فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء ليس  
 مقادير الملكات الاحياء فاعرف مثل ذلك في الحرارة التي هي في غير النار والبرودة  
 التي هي في غير الماء وكذلك سائر الانواع لا تاتي الا الى شي جوهري بالاعتدال  
 والتوليد والتصور وغير ذلك وما ليس هو ما هو بل ثبت لا يكون من الشرائط  
 والمعدات التي لا تاتي في العرضية كالليل والملاحة والبرودة واما الماء والحرارة  
 كالغاذية والمصورة عندهم اعراض مع انهم ليس هو فاعاله وينسبون اليها افادة  
 فاذا كانت هذه المقتدرات القوية عندهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية والمقتدرات  
 من جهة كونها مقومة للمادة بانه اذا فاعل ضرورة ان في كل فرع من الاجسام امر  
 الجوهري والصورة الطبيعية مختصة بذلك النوع مستحيل الا فتكك عنه فوما  
 يكون مخرضا او جوهريا والاول بطريقه مقومة للمادة اذ لا تصور وجودها  
 معر عن الطبيعية لك لا تصور وجودها بدون شيء مخصوص فاعان انواعهم  
 فان لا تقدير ان تصور جسم لا يكون فليكن لا عنصر ولا صورا فاشبه ان لا يوجد  
 الجسم لظن الا بالمخصص فتقوم وجود الجسم بذلك المخصص المقوم اليه جوهريا  
 اما حال في المادة في الحالين كما في العناصر يكون مثلا والجوهر الحال يكون صورة  
 وهو المظهر والاعراض عليه من قبل الزواطين اما ان لا تباين الاحتياج على حاجته  
 الجسم واقتران المادة الى تلك المخصصة بغيرها الجسم وعدم تصور خلوه عنها غير  
 من ان استعماله لا يخلو عن الا يدل على جوهريتها واقترانها للجسم اليها ليس الجسم كذا  
 عن مقادير وتكمل وتغير مع اعراضها بغير فاعله وليس يقال ان يقول انها تصير تبداها  
 مع بقائها فاعلا فلا يكون جوهرها لوجود مثل ذلك في تبدل الصورة على الجواهر  
 بقائها فيها واما ما ذكرتم في افتقارهم المادة الى تلك الصورة من عدم افتقار  
 خلوها عن الصورة فلا يمكنكم دعوى مشاع خلوها عن صورة بغيرها بل هي  
 فلك لا يفرى الجسم عن شكل وبدله ومقدار بدله وغير ذلك ثم ان يكون الجسم  
 غير متصور في الاعيان الا بالمخصص الواجب كون تلك المخصصة مقومة  
 لوجوده لا يجب كون مخصصة الطبيعة لتسمية كالاتحاد ومميزات شيئا

توكل

مقومة لوجودها مع ان التفرع والتفصيل فيها اقوى اتم من ما هناك فكما يستقيم  
 مخصصا الجسم من فاعله ان ليس هو مقوما لثانواع صور فان قيل ان المبتدأ  
 فاعله الحصول قلنا مثل ذلك في الماتية للجسم فاعله بالقياس لا اذله مع فاعله  
 عن المراتق التي سميتها صور لا تنوع حقيقة تمام الحصول والاحتياج في الوجود  
 المخصصة لشدة الموقع بين الطبيعة والاشياء فاعله لا يجب تمامية احدية  
 تمامية الارض فان قيل مخصصا النوع نعرض عن اسباب خارجية ولصور اتفاقية  
 ولا يقوم بها حقيقة النوع قلنا ما في حقيقة صور انهم ليس بالاجسام او الحوليات  
 باسباب خارجية واستعدادات كالماتية والحوليات وغيرها فانها قد يكون الجوهري  
 من جهة تلك الاسباب وهي ليست مقومة لطبيعة جاعلها والاعراض في دعوى كونها  
 مقومة لوجودها عليها دون غيرها من الاعراض والاشياء انما ذاتين لكم تقوى  
 لوجودها فان استدلتم بكونها مخصصة للجسم قلنا انما في مخصصات الانواع  
 بلزومها للاجسام فيرى الحكم في الاعراض لا لادمة كاسبق واما ثانيا فان الجوهر  
 فاعله هو الموجود في الموضوع فنقول صور المكبات وقواها موجودة في جميع  
 فيكون اعراضا وانما فاعله في موضوع اعمالها مستغن عنها لان صور الاعراض  
 على ان يكون كاتبة في قوتها المادة والماضي العناصر وجوده صور العناصر في قوتها  
 العناصر على ما على هذا لتتقوى وهي قواها مستغنية عما هي فيها فاعله  
 صور في اعراض فان قيل ان العناصر كانت مستغنية القوام عن صور اخرى  
 الا ان الجميع غير الاخراد والجميع جوهر الصورة مقومة لوجود المخصص فيكون  
 قلنا الجميع اذا نظرنا الى مقومته من حيث هو مجموع وعيدنا اشياء مع اجتماع  
 الاشياء في العناصر الباقية الصورة والاحتياج عن صور المكبات ان كانت تقوى  
 وجودها فليست مقومة للعناصر بل تقوم اجتماعها والاحتياج عن صور المقوم  
 مجوزا ان يكون مخرضا المخرج الثالث من جهة كونها مقومة لماتية الاجسام فغير  
 ان السواء اشدت في الاجسام تغير تغيرها جاب ما هو مخرضا لاعراض ان قيل  
 في الجواهر لا يغير جواب ما هو فليست الصورة اعراضا ولا يبره عليها بانه قد



ان من الاعراض ما يتغير بتغير جوارها هو فان المذهب قبل ان يحصل فيه هتة السيف  
اذا استل عند ما هو حصل الجواب بان له حد بل او بعد الحد بل ثم اذا حصلت فيه لطيفة  
المتبقية فمثلا انه ما هو لا يجب بان له حد بل بل بان له سيف لا يحصل فيه الاعراض  
كالشكل والمادة وهكذا الطين اذا جعل لسانا ونبي ما يترك الجواب بانها لا يمكن بل  
انها ثبت ولم يحدث فيه الا اجتماع وصفات في اعراض فقد علم ان تبدل الحد بل  
لقد كون المتبدل به جوهرا او غير ما كيف وليس سم الجوهرا ما يتبدل فيه الحد بل  
ما هو وسم العرض ما لا يتبدل وكذا الفرقة بين الماهيات الطبيعية كالطين وان  
وبين الماهيات الاعتبارية كالسيف والسرير غير بعيد بان في الجوهرا ما يتبدل  
حد الماهيات الطبيعية الجوهرية والعرض ما لا يكون كذلك ان ليس بسم الجوهرو  
في شئ من المواضع بما الا ان يقتصر اصطلاح اشارة الجوهرية والعرضية  
فان الاصطلاح في الجوهر والعرض عندكم كان على الموجود في الموضوع وعلا  
في الموضوع ويرجع الصواب في العرض الى استغناء الحمل عنه وعدم تقويمه به وفي  
الجوهرا تصوي الى ما تفار الحمل وتقوم به وتطهر ان هذا التقوم الوجود  
المهيات فان الحال الصوري لا يحتاج اليه الحمل لغيره ان العقل الحلي وانه  
والتقوم شئ على الماهية لا يمكن تعقله بدون ذلك الشئ فان قال الحمل الى  
من الصورة في تقويم الموجود في تقويم الماهية والحقيقة في جميع الكلام الى المشكك  
السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما تاتي للآراء من الاقدمين ان يثبت به  
جوهرية الصورة الطبيعية من المشاكين واما الذي وضع لدى في هذا المذهب  
من الامور المتغيرة في مداورة المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان تحصل حقيقة  
محصلة نوعية لها عدة طبيعية كالسبيل لاسطهية والمكبات الطبيعية  
مقولات مختلفة نعم يمكن ذلك في المكبات الاعتبارية والصناعية التي لها  
يحد الاجتماع والصناعة وقد قالوا ليس كل وجه يمتثل بعينه ليجب ان يحصل  
واما احدية واقعة تحت جنس الاكوان لانك مع الباطن فيها مع الفلاحة  
نوعا اخر يكون لانك احبا ولهذا فكم يكون المشتقات كالاسود والاسود

لاخر

٧ مثلا من العقل المحصل الشئ لا يتماها من ذات ما ومبدا وليس يمكن مجموعها  
من مقولة واحدة واشعاعا من الجوز كون حقيقة واحدة من جهة تحت مقولة  
بالذات فان لا ان كان صدق عليه حيوان طويل عالم وقام الى غير ذلك كما يكون  
هذا كونه من جهة تحت مجموع الجوهر والكم والكيف والواقع وغيرها اندراج فرع تحت  
بل انما هو واقع تحت واحد من تلك العول وهو الجوهر والذات دون الاخر فلا با  
فاذا علمت هذا فتقول لا يمكن ان كحل واحد من الجسم لتأري والحوالي وغير ذلك  
حقيقة تحصل لها ما تحتها من الجسم الذي هو مشترك بين ساير الاجسام  
ومن اخر يخص لولم يكن كالجسم من جهة تحت مقولة الجوهر بل يكون من مقولة  
كالكيف مثلا لان لا يكون من جهة تحت مقولة ولا تحت شئ من المقولات البو  
بل لا يكون له حقيقة محصل واحدة ويكون كالحق الموضوع على الذات والواقع خلا  
ذلك فلا تضاف فيكون لتأري تحت جوهري هو الجسم هو الجسم بالعرض  
النوعية وان تلك الحقيقة انما هي مبادي لفصول ذنيد لانواع الجسم على ما هو في  
عندهم من ان الجسم والفصل في الماهيات المركبة ما خوذ ان من المادة والصورة الحاد  
والاخرى الجوهرية انما يكون بحفظه الحقائق في الذهن والخارج على ان يحصلين الان  
الى القسما الماهيات في انحاء الوجودات وحصول الاشياء بافضها لا يا شيا هو في الان  
فاذا كان فصول الجواهر الجوهرية التي ذكره وفصول انواع الاجسام متحدة  
مع صورها الخارجية فلا تفرق تكون تلكا الصورة جواهر وتركيبات من على لفظه  
الطبيعي هكذا الصورة الطبيعية فصول للجواهر جواهرها الصورة الطبيعية جواهرها  
في حقائق الاجسام فصول ذاتية تختلف في الصورة الطبيعية النوعية باعتبار  
ان يشهد اننا تختلف في الحقيقة بنوع نوع من الاجسام الى تلك الصور نوعا من  
وان كان كل نوع منها ذنعا له من ملائكة الله تعالى الروايتين يقوم بخله ذلك  
النوع باذن سبط الصلحيت اسماء وان كان لها تقويم المادة وتخصيص الاجسام انما  
فلا يكون لها مبادي في المواد بل فيفيد لها مفيد من خارج فان الاستعدادات والذات  
ليست بل بايج محصله يتقوم بها انواع الاجسام بل في انواع لا يحصل بخصيصها



فخصيصا اوليا وانما شأنها الاعداد والاشكال والاختلاف تلك الصورة في الحقائق  
لا اختلاف حقائق مباديها الفارقة لا الى اختلاف ذات الحيوان واختلاف  
استعداداتها فانها متقدمة على الحقائق على الحيوان واستعدادها على الحيوان  
بحيث كفيها للاختلاف والاختلاف على الحيوان استعدادهما انما يصح في  
الاشكال والاختلاف الحقائق انفسها بل الحقائق مفيدة جميع الحقائق هو الكمال  
الفعال على وفق علمه بالنظام الاظم والمجهر العقلية والمفاديات لرومانية  
روابطه فيه وساطة وجوده كاذن في هذه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة الحسية  
التي هي الاصل في القابل للابعاد الثلاثة معقولة حقيقة الجسم بما هو جسم ومعقولة  
الحيوان كاشاق في الحس كفيها للاختلاف والصورة الطبيعية معقولة حقائقها  
الشمسية ومعقولة لوجود الجسم بما هو جسم ولما عرفت الحيوان لا بالصورة الحسية  
لا بالصورة الطبيعية فليس الحسية معقولة حقيقة الحيوان ولا الطبيعية معقولة  
الجسم من الصورة الحسية فليس في شيء من هذه الاشياء بالاضمار الى  
وحده من الجسم والخصيص بالقياس الى الشخص وحده من النوع ولما كانت  
الحسية بتبدل بتبدل الصورة الطبيعية كما صرح به الشيخ في العقليات وغيرها  
ان كل صورة تحدث من الصورة الطبيعية يحصل معها مقدار اخر واستدارت اخر فيحصل  
معها اتصال اخر فلا ينبغي اصداره يقول ان الصورة الطبيعية تقوم بوجود الجسم على  
البديل كالحوي بالقياس الى الصورة الامتدادية فان الجسم من الاصل الى القابل  
للابعاد الثلاثة واذا تبدل اتصال الصورة بتبدل الصورة الطبيعية بتبدل الجسم  
فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم اخر فلهذا الجسم كالحوي الى التي تبقى نفسها والقبول  
تختلف بقيومها على سبيل البديل والسرف هذا ان كل حال من هذه كان او صورة يحتاج في  
لخصه لا محله والفرق بين بينهما بان الصورة شبيهة بتقوم وتكون على الذي هو  
والمنوع يقوم حقيقة العرق كما يقوم شخصيته وحيث كانت الحسية نوعا واحدا  
مخوطة الحقيقة في مراتب حدود الامتدادات ومقاييرها الحقائق صفو وكبرها  
تختلف باختلاف نوعها الصورة الاتصالية لا الجسم بالقياس الى الصورة الطبيعية

الاشكال

الاشكال في الامتداد ومن هنا حكم بان الشجر لا يقطع والحيوان اذا مات فقد علمهم  
الذي كان موجودا مع الشجر حدث جسم اخر ولهذا ايضا موضع الخلاف بين الفلاسفة  
بل هذا اختلاف يفرج على الخلاف بين جوهريه الصورة وحسيتها ولهذا اشبعنا في الكلام  
بين الجانبين المحيط الشاظر الى اقسامه وقد بقي بعد هذا ما في الايام والله اعلم  
الصواب وبه الاعتصام في كل باب واعلم ان ادراك هذه الصورة المتوحدية في اشكالها  
الاشكال من اشارة الى ان التلازم مع الحوي وكذا كفيها لاختصاص بالصورة الحسية بل  
للصورة بين فان الحوي لا توجد بدون الصورة الحسية وهي لا توجد بدون الصورة  
وكذا الشبيهة لا توجد بدون الحسية التي لا توجد بدون الحوي مع الصورة بين شلا  
والكيفية لا يستلزم استلزام الله تعالى هذه الاشياء بل هي واستشابهها وقع في كفيها  
التلازم الثابت انما بين الحوي والصورة اذ الوهم والاستشابه نوع ضلال في الحس  
عن ازالة بالحد بل هو عادية في هذا الحس في تقديمها ما يتوقف على تخليص  
الاشكال في العلم وهو ان التلازم عند التحقيق انما يقف على علة موجبة يكون التلازم  
بينها وبين معلولها او بين معلولين لها على اي وجه كان بل يقع تلكا لعلها  
ما افتقارا في بينهما على وجه من الوجوه البتة اذ لو لم يكن كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر  
ويمكن فرض انفاراحهما عن الآخر وما يظن الجهور من امر المتضايفين اللذين  
تلازم بحسب الحقيقة انه لا تحقق افتقار بينهما بل اما الحقيقة ان افتقار كل منهما الى  
معلول الآخر اما المشهور بان افتقار بعض كل منهما وهو افتقار بعضا لبعض  
وهو ذاته وهي هذه القبيل التلازم العقود وتعاكس لخصايات وتعارف اللبنة الحسية  
ليكون باب التلازم بل باب تدافع اشكال المساوية البول الجانبية لا من المراسل  
ولوعود من التلازم فانما هو في حفظ العوض في العجود على من يحتاج في ذلك  
ذات اخرى واما المعان بحسب لعلولته فليس يصح ان يشهد في درجة واحدة حقيقة  
بل حيلتها انها الى علة موجبة احدية الذات متكررة الحسية لا اعتبارية وكل واحد  
منها يستلزم لها في حقيقتها لعدد عنها متلاك الحسية فكل منها يستلزم العلة الحسية  
يستلزم الاخرية اخرى ولهذا لا يتحقق التلازم بين المعين لعدم كمال الوسطا

الاشكال



هذا فنقول في كيفية التلازم بين المجهول والصورة اعلم ان المجهول ليس على صورة  
 للصورة لانها القابل للحس كما سبق منا القول فيه والقابل من حيث انه قابل ان يكون  
 فعلية الفصل ولانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة لا قبله زمانية  
 لما لا قبله زمانية والا لتقدمت المجهول المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة  
 واللازم بل لان الصورة مسبب لوجود المجهول كما سيظهر والعللة الفاعلية للشيء ان  
 تكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة ايضا ليست على المجهول سواء كانت  
 اولها واسطة والا لما بدت في الفاعل في متفصل القرب والواسطة في مفعول  
 الى طرفه احداهما معلول مظهر والاضافة بعيدة والواسطة معلول قريب من مظهر  
 قربة لا تفرق لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالاشكال فانها يحتاج في تشخصها  
 الى التشابه والاشكال والاستعداد الى تأخر الشكل من الصورة بتأخره عن المظهر  
 عن المقدار المتأخر من الجسم فيجب ان لا يغيب تأخره عن ماهية الصورة لا في تشخصها  
 والمضي عدم تأخره عن الصورة المشخصة ولا بعد احتياج الشيء في تشخصه الى ما يشاهد  
 عن مظهره كالجسم الى الاثر والوضع المتأخر من مظهره واعتبر بعضهم بان احياء الجسمية  
 في تشخصها الى التشابه والشكل ومثلها لما لا يفرق ظاهره من الخفي في تشخصها لهما  
 الصورة كالشعاع المتشكلة بالاشكال المختلفة وانضمام اشكال الى مظهر كيف يفيد تشخيصه  
 والجواب ان الاعراض المكشوفة بالمادة كالوضع والابن وغيرها متناهية بالمتشخصات لهما  
 لا انها تحصل بها امتياز الجسم عن ساير الاجسام لانها لا تفرق من احوالها وان كانت تشخص  
 امتياز الحمل على كثيرين وربما اخبر من مقومات الصورة الشخصية ومن عليه  
 الشخص نوع ما وبقى ما ذكرناه لا ينافي الكلية فالجسم يحتاج الى كون له حيزا بارزا  
 متفصلا الى اماكن ما الى الجسم بما هو جسيم وما هو ان لم يتبعه يد يد بما هو جسيم  
 وكلها لما في سائر احوالها التي يقال لها المتشخصات والشكل لا يجب قبل المجهول كما مر  
 معها وانما تأخرها فلا كانت الصورة على وجود المجهول لم تأخر متقدمة على المجهول  
 بالذات والمجهول متقدمة على الشكل بالذات فكانت الصورة متقدمة على الشكل  
 بالذات لان المتقدم على المتقدم على الشيء والمتقدم على ما مع الشيء متقدم عليه

فان قيل لو كان المجهول  
 متشخصا لما احتاج الى الصورة  
 ان س

كان محسب الزمان او محسب العلية واما ما مع المتقدم على الشيء في العلية فلا يتقدم  
 على ذلك الشيء والوجه في ذلك ان المعية في الوجودية للشيء انما يتحقق بان معلول  
 عللة واحدة والعللة المتقدمة على احد هما متقدمة على الاخر ايضا لا يشتركا في كونها  
 معلولا لهما متاخرا عنها واما المعلول المتأخر عن احدهما بالذات فلا يتأخر عن الاخر  
 لعدم كونه معلولا لهما وهذا ما يدفع المتأخر عن كل واحد لهما حيث حكموا بان الفلك  
 المتأخر لو كان متقدما على الفلك المتأخر الذي هو مع عدم الحداثة لكان متقدما على  
 المتأخر ثم حكموا بان الفلك المتأخر الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدما  
 على الفلك المتأخر لعلل الهية تارة على علاقة التلازمين بالظهور وتارة على  
 الاتفاقية كما وقع في فصل المحققين في شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين المجهول  
 والصورة ومن اليس ان العلاقة بينهما ليست علاقة التضايف لكانت تفصل  
 واحدة منهما بدون الاخرى وان عرض لهما علاقة التضايف من جهة كونها شيئا  
 مستعدا او مستعدا لهما لكن النظرية تلازم ذاتها فلا بد هناك من عللة اذا  
 ان شيئا منها ليست عللة للاخرى فربما معلول عللة واحدة موجبه لهما متفقا  
 التلازم فاذن وجود كل منهما من سبب واحد متفصل متماثل من الاجسام  
 وذلك السبب الواحد ما ان تقدم كل واحد منهما بالآخر على الوجه الدائري وهو متساو  
 الاستعداد لزاوية الاخرى فلا يخفى اما ان يكون كل منهما محسب لنفسه انما متعلقة بتلك  
 الاخرى فعلقا افتقارا او يرجع الى الوجه الدائري وليس هناك تعلق افتقارا او ترجعا  
 فيعقب التلازم بالطبع الى التضايف لثقل كما علمت او يكون تعلق الافتقار بين  
 الجسمين في الوجود لكن لا كل من الاثنين بنفسه ان الاخرى بل بغيره فلو كان  
 عرضين متباينين المعرضين كلاهما بوجه البهجة او من الجسمين وتكمل من الذاتين  
 ذات الاخرى ولكن لا في اصل الوجود بل في وصف اخر كاللذين المتباينين فيكون  
 تفاوت في الوجود وارتباط في ذلك الوصف فيفسر فروق التلازم بينهما بالمتشخصات  
 هدف متقدم علم ان بعد فرض المتقدم لهما لا يمكن ان تدبر الاقامة للجسمين ولا  
 الترتيب الافتقار بينهما كما نقول ليس احدهما بان يتقدم بالآخر او على الآخر



بذلك فقد ثبت ان احدهما مخصوص بها متعينة لان قيامها الاخرى قلنا ان شرطها  
لكل واية عليه يكون لها واحداً وليست للمهيول الاقوة القبول التي لها هي ثبات  
وتثباتها والقابل من حيث هو قابل لا يكون معجبا لوجودها قبول لان علانية او  
انما يكون مجسما للجواهر والقوة لا المحجوب والفعليته فالهويول ليست علانية  
للتلازم ولا شريك لها فقد تعينت الصورة للعقلية والذاتية او واسطة  
فكون جزاء من العلة التامة للهويول غير الفاعل قريبا او بعيدا وغيره لا المطلق  
لا يشخصها لاحتياجها الى الهويول في اوانهم شخصتها من الشاقي والاشكال بل في شخصتها  
النوعية فقد علم ان الهويول متفردة في الالهويول في وجودها بل الى طبيعة الصورة  
ليكون شريكها لعلها الفاعلية والصورة متفردة الى الهويول في وجودها بل في ذاتها  
غير الاقوة لوجودها الى هذا الشاقي وقوله وليست الهويول عينه من كل الوجوه  
الصورة لما ينشأ عنها لا يتقدم بالفعل بل من الصورة وليست الصورة ايضا عينه من  
من كل الوجوه لما ينشأ عنها لا توجد بدون الشكل المتفرد الى الهويول فالهويول يتفرد  
الى طبيعة الصورة دون شخصتها في وجودها وبقائها واذن قد علمت ان الصفة  
شريكه لعلها فاعلية للهويول فلا بد منها من سبيل هو موجود ثابت وانما الوجه  
مفاد في الذات عن المادة وما يتعلق بها من الجسديات والاعباد بعض المفاسد  
معين هو صفة الصورة التي تحصل وجودها عن السبيل صلي وتختلط تلكا في صفة في  
عالم الاسطقس بتعقيبها لصورته وليست في الهويول بالسبيل صلي وبالصورة  
من حيث هي صورة فاجتماعها تحصل العلة التامة القوية المستمرة الوجود والقوة  
العائنة شريك السبيل صلي في اقامة الهويول بما جازي لانه لا في ذاتها صورة وما  
يما لها من المنوعات تجعل المادة حرة بالافعال غير الذي كان بالسابق وقد بين  
يكون طبيعة عامة في الصورة المطلقة بمثل الذات شخصتها في الهويول وقد بين في  
ان الواحد بالعدم لا يكون علة لواحد بالعدم محيا بان ذلك غير مستلزم الفاعلية  
الاشراط والروابط فان العقل وان استوحش عن غير يكون المعلول اقربا لثباته  
من عليه الفاعلية لكن يمنع ذلك في الاشراط والتمات وغيرها فيكون ان يكون

بالعدم

بالعدم المستقلة وسدة عوامة بواحد بالعدم ويكون علة لواحد بالعدم على  
ذلك لا يخرج العلة التامة عن الوحدة العددية وقد شبهت الحسب والمعتب  
القياس واسبقنا الى الهويول لشخصته بالصورة المتزايدة المستمرة وحدة عوامة  
من حيثك معقفا معينا بدعائم متعاقبة يترابط واحدة منها ويقوم لافعالها  
والحال في عالم الطبيعة الخامس كالحال في عالم الطبايع لا يرجع فان الصورة الاخرى  
هناك تعين العقل الواهب الى الهويول باذن سيدع الشكل في صورة مطلقة لا شئ  
في شخصته وان كانت لزومة الشخصية لاحتياجها الى المادة في عوائدها من التقدير  
والشكل ولذا قلنا والصورة تقتضي الهويول في شكلها العلم ان الصورة وان كانت  
اقدم ذاتا من الهويول لما علمت لكن اعتبار الشخصية يربب تكرار العلاقات بين الجاه  
لا على الوجه الدائر بان يكون شخص الهويول شق من ذات الصورة لا شخصتها او  
تتفصل الصورة انما هو الهويول لشخصيته لا الهويول بالهويول اذ لا تفصل هذه  
الحال بدون هذه في الحيل والافعال بقا الحال مع تبدل الحيل هل هذه شاكها للهويول  
بالفنية الى الصورة فان قيل اذا علمت الهويول تتقدم الصورة فيكون ان كان  
واحدة منها لا يرتفع برفع الاخرى فلا حقيقة لاحدهما في تعديهما لافعالهما من شاكها  
لنفسه قلنا عينه لا يرتفع الهويول الا وقد سبقه ارتفاع الصورة كما ان اليد  
اذا حركت حركت المصراع فليس عدم حركة المصراع علة لثبات حركة اليد بل لا يرفع  
تبطل حركة المصراع الا وقد بطلت حركة اليد اولا وهكذا الحال في جميع العلل والاعمال  
اعلم ان نعم التلازم التكرار من الحسنيين بين العلة التامة وبقائها الاخرى بان  
المعلول في الرفع والوجود انما يكون محبا للزمان لا لجسديات الذات اذ العلة متعينة  
وقد اوجوبها بالميز وميتة والسبق والمعلول باللاتممة والمرتق وان كان في  
واحدة شبه الجاهل انشاء وتقوية الله والله اعلم بالصواب **فصل في الحكمة**  
النافعة عن تحقيق مبدء الجسم الطبيعي الذي هو موضوع هذا العلم اراد ان يشري فيها  
هو المحصول في هذا الفن اعني العلم عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فبما هو  
الاشهر وهو معرفة في الحكمة تحقيق اذ لا يتم الحكمة بتحقيق افعاليته بل بالحال في



هذا الفصل واقتبأ بنية بعده تلك في الفصل التالي لهذا الفصل ونحن نريد ان بين  
 اولا كيفية وقوع التزاوج بين العضلات في تحقيق بنية المكان فتقول الامر السليم بالمكان  
 اما ان يكون جزء من الجسم ولا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون جزءا من جسم او  
 صورة تدور ان لم يكن جزءا ولا شك ان الجسم لا يكون مساويا له فلا يخفى اما ان يكون جزءا  
 عن سائر اقسامها او اقطارها ان يكون فيها فيه واما ان يكون عبارة عن سطح من جسم  
 وان كان فعلها واما ان يكون موجودا او محمولا فلهذه خمسة احتمالات وقد ذهب الحكماء  
 منها ذهب والمكان ان لا يشكل في بنية المكان في انها بعدد اوسطه خصصها بالذات  
 فتم وهو اما الخلاء اي البعد المجرد عن المادة سواء كان مشغولا او فارغا او السطح  
 الداخلي والجسم الظاهر الحاد الى تماس السطح الظاهر من الجسم المحيى اعلم انه لما كان  
 المكان اما دوت اسرع فاصل عليها المشاركون لئلا يكون التزاوج نصيبا وفي نسبة الجسم  
 بلقط في واما في معناه وصحة اشتغال الجسم منه لانه واستعماله لوصول جسمين في  
 منه واختلاف الجواهر فتقول لا يجوز ان يكون المكان امر غير منقسم ولا ان يكون  
 منقسم في جهة واحدة فقط لاستحالة وصول الجسم في النقطة والحل فهو انقسم  
 في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحيا ولا يمتد ان يكون حاد في المكان  
 لعدم صحة اشتغال الجسم من سطحه مع بقائه كماله بل في فيما هو حاد وتجليه لا يكون  
 اما السطح الظاهر من الجسم في جميع جهاته والام لم يكن ما لئلا يكون السطح الداخلي  
 من الجسم الحاد الى تماس السطح الظاهر من الجسم المحيى وهذا هو ذهب به الحكماء  
 كما اهل الاول والشيخين ومن تابعهم وعلى الثاني يكون المكان بعدد سطوحه على  
 البعد لئلا في الجسم قواما ان يكون اما موجودا او هو هو اما الاول فهو ذهب  
 افلاطون واقتبأ القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد عن المادة من شأنه  
 ان يتفذه في الابعاد احسب بنية وبنيته البعد المقطوع واسما الثاني في ذهب  
 المتكلمين القائلين بان كل جسم فراغا هو هو موافقا لبقية الجسم والشارح في شغل  
 الجسم ويذهب على سبيل التوفيق ولما كان مذهب الثاني هو المختار عند الحكماء  
 ان بنية هذا الفصل في بعد ما روي بين البعد والسطح في الجسم استقر في حيث

لا يتصور

لا يتصور بين سويهما فتجده اما ذات المكان والاولى اي البعد فسطوحه ان كان اوجها  
 بنية فحينئذ الثانية وهو المذكور وانما قلنا انه لا يند ان اي المكان لو كان خالفا ما  
 يكون اشياء بعضها او بعدا موجودا غير ان المادة لا يكون في شئ لئلا ياطل تلك المقام  
 اما انه لا يسيل الى الشئ بالاول من الثاني فهو لانه يكون خلاء اقل من خلاء بين الجواهر  
 اقل من الخلاء بين المتقديين والمقيل الزيادة والنقصان فيكون مغفرا او غافلا  
 واستحال الى ان يكون محضا لان امتناع الصفة يوجب شاع الموصوفات الموصوفات  
 الصفة فاشع الخلاء بجبه الاثنى الحسن فيلزم ذهب المتكلمين واما انه لا يسيل الى  
 الشئ الثاني سداى ان يكون الخلاء بمعنى البعد المقطوع فهو لانه لو وجد البعد غير ان  
 الحيز المكان لكان خاليا عن الحيز والام لم يميزه عنه لان الحادول وعدم الحادول ليس  
 الامور لانه تعرض للاشياء لا يخرج عنها كما يحكم به الحيز الصحيح وان كان البعد المكان  
 لكانه عينا عن الحيز فاستقال في شئ لانه وحلوله فيه وهذا خلف لان البعد المكان  
 حاله الاجسام وهذا ما يتم اذا ثبت كون البعد بنية نوعية ولم يبرهن عليه فيقول  
 لو كان البعد المجرد موجودا لكان مشاهيا لوجوب شأه في الابعاد فيلزم منه تسلك في  
 الوجود وهو لا يمكن ان يحصل للامتداد لا بعد كونه متائلا ان يفعل ويكون فيه  
 قوة الانفعال الى وجود لواقع المادة والمتمم خلفه فداخل في حيزه لا ما ذكره في  
 حكمة العين من ان يكون في كون الانفعال الى انفعال ان كان من لواقع المادة نظرا لان  
 الثاني لا دليل على ان الانفعال المخصوص الذي يكون بالانفعال لا يتفكك من لواقع  
 المادة لا غير الجسم فمختلف شكله من غير انفعال كما شكل الشجرة المتبدل الجرب  
 التفتلات المتشعبة لان مادته ليس بجواب كما سيظهر لك وهو جوهري وكان في شأه  
 طرية اثبات الحيز عند في سلك الانفعال والافتصال بل لا تفصل الا فيفعال  
 المادة كالمزمار اعبار عن قبول الشئ حال مسبوقة بقوه استعدادية تبطل  
 تلك القوة بطريقان تلك الحالة وفي الجملتها الفوارق المتفاوتة ما يجمع حصولها  
 في كل شئ الى كون ذلك الشئ ذامدة بخلاف القوانين والامكانات المتفاوتات  
 انهم ذواتهم ومن جهة اتصافها بالعدم وخيرها اذا افترق هذا فتقول كون البعد



متشككاً في ما ياتي من غير ذلك الا اذا كان شكل من العوارض التي يمكن تحدها اخرى لها  
وهو متشكك ومن ذلك ان لا يثبت على نفي كون المكان بعداً موجوداً هو مذهب  
أفلاطون انه لو كان بعداً لمكان لخصايته الكلية لا نقداً الحية وقبول القسمات  
فهذه الخاصية اما ان يكون لها لذة او لا مرجأ فيه اذ جعل له فعله الاخرين يلزم كذا  
مادة المقدار او كونه مقدراً اذا مادة وكلها خلف الفرض بقرينة من المادة وعلى ذلك  
يلزم ان لا يقبل الانفصال ما دام ذاته موجودة واما الثاني فالتحيز وهو يقبل الانفصال  
لذاته وهو المادة وقد ثبت ان كل متصل يقبل الانقسام هذه القضية ما ذكره الشيخ  
الشفا وليس يقال ان يقول بان ما لمادة لا يقبل الانقسام غير مسلم عندنا  
هذا المراد ان الجسم يقبل الانفصال لا مادة له عندنا لا نقول قد سلفنا ان  
الجوهر القابل للانفصال وسائر الحوادث مسلم الثبوت عند الجميع سواء كان كذا  
القابل لفصل الجسم او جزءه لان القول لا يتم ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال الجسم  
عند بعضهم فخص المتصل بذاته القابل للانفصال لا نقول مع قطع النظر عن صحة  
ذلك المذهب ونسأله يلزم كون الخلاء ملكاً بواسطة كونه قابلاً للانفصال  
وهو حادث من الفصل والوصل والمشاوي والفصل ومنها انه لو كان بعداً يلزم تحيز  
الاجسام والاضداد ان يكون احداً المتأخرين غير ما دى صحيح لان القائلين بالبعد يكرهون  
المادة اساساً وفعلاً بعض اعلام بل ما نقول وهو ان امتناع تداخل الجسمين انما  
ان يكون لثبات بين المادتين من الجسمين او بين الجديدين او بين البعد والمادة  
او بين كل واحد منهما مع كل واحد منها اما المتأخر بين المادتين فهو اما لذاته فهو  
لثبات الجسمين فان كان الثاني فيكون البعدان في المتأخرين من التداخل بالذات  
لا المادتين فان كان الاول فذلك دليل على الجسمين المتفصلين اذ الانفصال يصير  
مادتهما واحدة واما المتأخر بين الذات والمادة والبعد فهو ايضا محال لان المادة  
ذاتها تلاقى البعد ويتقدم به وليس كما يقال كل وان ما ثبت بعداً فالمتأخر  
بعداً لا نفساً فاذا لم يكن لا امتناع في تداخل الجسمين من جهة المادتين ولا من  
جهة المادة والبعد فقد بان من جهة الجديدين فقد علم ان طابع الاعداد ياتي

المتن

المتداخل وتوجب المقامسة والشيء وايضا يلزم على تقدير كون المكان بعداً يشابه  
الامكنة فلا يتصور ان يكون بعضها طبيعياً لبعض الاجسام وكون الاخر غير الطبيعي  
يلزم من امكان اضافته في ذاته بالحركة لا بغيره الامكنة الغير المتناهية ومن مشايخ  
الجسم بالانه ملزمهم البعد المتناهي للحركة وملزمه متناهي الشيء شاف ذلك الشيء وهذا  
الشيء يتوقف على ان البعد ممتدة بوعيه ايها يلزم يسكون الحركة اذا فرضت الحركة  
على محيط دائرة من الوحي حركته مساوية لحركة الوحي على خلاف جهتيها وهذا محال  
بالعدد المتحرك في الماء على ما سيجي واعتراض صاحب الخلاء على القائلين بسطحية  
المكان بوجوه منها نقاد الاحكام كحركة الساكن وسكون المتحرك فانه يلزم ان يكون  
الطريق الواقعة في الحيز الحادثة متحركة لتبدل امكنة ان يكون الحيز جاكلاً بالمراسل الحيزية  
في الصدوق شغلين من بدل الى بلا ساكنة وكذا الحركة المتحركة في الماء حركته مساوية  
لحركته وسرعة لعدم تبدل امكنة ما ومنها ما اوردوه لتكليم من الجسمين بقا ان  
مع نقصان المكان بل زيادة المكان مع ذلك النقصان وتلكا ما تكلم مع زيادة  
يظهر الاول في الزيادة الملوأه او الهواء اذ انقص منه شئ مما فيه والثاني الجسم المتغير  
في الثالث في الشملة المدورة مرة والمنسطة او كمن المساووه بين المكان والكمية  
ومنها عدم فهم الامكنة مع حكمهم بان كل جسم مكاناً وصفاً عدم وجودها هو المظ  
الطبيعي للجسم المغير ذلك وطاوعه من الوجوه المشهورة المسطورة في الكتب  
من اوردوا لطلوع عليها وعلى سائر الالاف والمباحث المذكورة في هذا الباب  
هذين المذاهبين والرجح الكتب لمبسطة وكثرة الاشارات على كل من هذين  
المذاهبين ذهب بعض اعلام لان المكان عبارة عن المصطلح من حيث لا يحيط  
لحوصه عن جميع ما يرد على القول بالبعد وعن اكثر ما يرد على القول بالسطح  
ويقر به عن مفهومه العرفي لانه اذا سئل عن امكان الماء تحيزاً بانها الكثرة لا يحيط  
الباطن منه **فصل** في التحيز للجسم اثره بان وسطاً فلا حيز طبيعي يطلبه  
عند الخروج عند اقرب الطرق وهو عند القائلين بالجوهري هو الفراغ الكلي  
وهو عند غيرهم المكان اذا كان عندهم كالبعد عليه الجسم كما هو في العرف وعند

فصل



الثاني بالبعد نفس المكان وعندنا ان السطح اعظم منه ومن الوضع  
 فان الجسم المحيط ليس له مكان على اخصرهم لكن له وضع ومحاذاة بالنسبة الى  
 ما في جوفه وما وقع في عبادته بعض الحقيقين انهما عندهم واحد فالأمر انهما واحد  
 فيها لمكان كما سوى الجرم الا عظم ولا هو ياتي في الامعية كما قد فهم وذهب بعضهم الى  
 المكان بما هو مكان ليس بطبعيا للجسم من الاجسام اصدلا سواء كان بعدا جرميا او  
 اما الاول فلهنا به الامور في المادية والحقيقة كما يشهد به النظر المكبر فلا يشك  
 لبعض اجزاء بكونه طبعيا لبعض الاجسام دون بعض واما على الثاني فلا بد ان  
 ان يكون الارض بطبعها لو فرضت فيها من الماء في اي موضع كان سواء الظاهر  
 فكلها على مركز العالم او لا وان يتحرك الارض بطبعها لو فرضت في وسط العالم فكلها  
 بالماء لان ما كان كذا في ظاهرها كان كذلك في باطنها بالمطالع بالطلع والاحتسا  
 انما هو الوضع والمجهول المكان مطلوب بالعرف فلا يشك في طلب كانه الذي  
 في فيه ان تحت جميع الامكنة والماء تطلب ان يكون محيطا بالارض بحيث يشترك في  
 الارض على مركز العالم لا لا لو فرضنا عدم تأثيرها سري ما يؤثر في الجسم على قبي  
 ما يقتضيه طبعه والاطمان بقا الا انما كذا الجسم وقطعنا النظر عن تأثيرات  
 الامور الخارجية عن ذاته لئلا يبرهان رفع القواسم اذ كان يمكن الاثر في  
 الذهن كذا وان كان يكون سحبا على ذهنه فليس الامر فلا يشك في الاستدلال  
 به على ان الجسم مكانا طبعيا يجب نفس الامر لم يجب ذلك الفرض الخالص الواقع فلا  
 في غير معنى لجهة وذلك الخيز الذي حصل فيه اما ان يستحقه الجسم لذاته او  
 لقاسر ان وجوده العاقل للشيء يدل على وجوده سبب يقتضي ذلك العرض ليس  
 اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا او لا يصل الى الثاني لان فرضنا عدم جميع  
 القواسم على التاويل المذكور فيعين الاول فاذا انما يستحقه اي يستوجب  
 لطبعه لا بطبيعته المشتركة ولا يملكه اذ ليس شأنها اقتضاء شي مع انما في الجسم  
 تامة لطبيعته وهو المطلوب فان الفاعل ان لم يكن فرضه مع فرضه مع  
 لذلك تدبر في محنتنا لان فاعل الاجسام جوهر قد من نسبة الى جميع

نسبة



نسبة واحدة فلا بد ان يلزم طلبه لحياتنا الخالصة الى امور مختلفة واختلفت في  
 حقائق الاجسام وما في الاطراف التي هو وجودها النوعية اهل بما ذكرناه يتدفع  
 ما قيل من حصول الجسم في المكان لما كان من الاعراض اللازمة التي لا يتصور وجود  
 الجسم فيها فالتاثير في حصول الجسم في مكانه من تامة تاثير الفاعل في وجوده فالفعل  
 فالفعل اذا وجد وجد الجسم اوجده في مكان لا تحت كيف وقد علم ان التاثير  
 بين الشئين يوجب سندا واحدا الى الاخر ولا يجوز ان يكون الجسم باسبب يتغير  
 تحتلفان طبعيان لانه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا فاعلا  
 وايضا لو كان له ميزان طبعيان ان يحصل فيها معا وفي احدهما اذ لا يحصل في  
 منهما ما حصل في الاخر اما الاثر فقط واما التاثير فاشارة اليه بقوله فاذا حصل في  
 احدهما وعلى مع طبعه فاما ان يطلب الثاني اذ كان طلب الثاني يلزم ان  
 يكون حيز الاول الذي حصل فيه طبعيا ان طلب الذي لم يحصل فيه هو بعض ذلك  
 حصل فيه والمهرب عند طبعها لا يكون حيزا طبعيا وقد فرضنا طبعيا ههنا  
 لم يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الخيز الثاني طبعيا لان الغير المطلوب طبعيا لا  
 يكون طبعيا وقد فرضنا طبعيا ههنا واما الثالث فلا بد ان لم يكن حيزا  
 اذ كان عليه ولكن يتوسطها اذ كان يلزم مثله طبعيا الى جهتين مختلفتين وهو  
 محال وان وقع منها في جهة عمل الى جهتها طبعيا فاذا وصل الى اخرها لمعاد الى الجهة  
 الثاني ولما بل ان يقول اننا لو توهمنا الناقص مركز الفلك حيث يتساوى في  
 الى المركز فيلزم سكنها بالطلع عند المركز فيكون هذا الخيز طبعيا لها بيان الملازمة  
 انه لو لم يكن ساكنا بالطلع لكانت مقتضية الحركة الى الحاجة من الجهات ولا يمتنع  
 لجهة ههنا اجاب عند الشك في الشفاء بانها غير محل الكون بالقسر لانها كانت  
 تقتضي ان ينطعن الوسط الى الجهات بالسواء ولا بد من التوقيف في داخلها وانما  
 انما يتحقق بالكل او بدخل الجسم في داخلها والخفيف في داخلها والاعين في الثاني  
 لا يمكن الا بتوقيف الهواء المحيط بها او غيره ذلك والقول لا ياتي في الاخر في جهة  
 مع تقدير المرجح لان هذا البساط في كل جهة هذا نصير ما ذكره ثم قال وهذا عجيب





مكان

فان الطبع يقتضي ارجاحا غير ممكن لما ذكره من فادى ذلك الحكم من غير ان يكون  
استحالة هذا العارض ولا منعها اشرع اعلم انه كما لا يكون لجزء البسيط مكان الا بعد  
حصول الكلانية والقسمة لذلك البسيط بل موقع الجزى في المكان يسقط الجزية في  
المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل فذلك لا يكون للتركيب مكان الا بعد حصول الكل  
والتركيب من غير معنى بعد الابداع فلو كان للتركيب حالة الابداع يلزم وجود الخلاه قبل  
التركيب فانه من اقتضاها حصوله فيه يلزم وجود الخلاه بعد التركيب ههنا ثم  
ان التركيب حيث لا يتحقق هذا في الجسم لا يتحقق فلا احتياج بسببه الى مكان فانه على ما  
كان للبسيط فمكانه التركيبات هي مكانه البسيط بعينها كما ان مكان الجسم البسيط  
لا غير ذلك التركيب مكانه ليس الا واحدا لان مكانه ما يقتضيه الغالب من اجزاءه ان كان  
فيه غالب سيلاما مطاوجب جهة المكان او ما التفتق وجوده فيه اذا شادت  
التيول وتجاذبت هذا على معنى اخره اقلل المحققين في شرح الاشارة اعترفت  
الحاكم بوجوده من ان قوله مكان جزء البسيط من مكان الكل انما يتقيد لو كان المكان هو  
البعد المظهور والخلاف وان كان هو السطح الباطن فانه مكان الجزء من مكان الكل  
لا في جميع الصور فان شيئا من مكان التدرج والفرق هو جزء الفلك لا في جميع من  
الفلك اصلا اقول هذه المواضع لا للقطعة فان عرضه قد يسر ان مكان الجزء  
ليس ارجاحا عن مكان الكل اذ هو بعد وضع الحاجة عن اجزاء البسيط ومن كان  
الى مكانه سوى مكانه البسيط ومنها ان القول بان التركيب للمكان عارضا بعد ان  
فلو كان افراده بعد ان انطلق التركيب كخالد الابداع يلزم وجود الخلاه منطوقه  
لان التركيب وان كان افراده بعد ان انطلق التركيب فليس خلاه من الا وهو بعد في  
المكان مركب قول مطلق التركيب وان كان قد يكون غفقه انما يكون بعد تحقق البسيط  
بعد به بالطبع فلو كان له مكان سوى مكانه البسيط يلزم الخلاه في تلك المراتب  
الخلاه مطلقا فاستحيل عند في احدى مرتبه كما ان يظهر من تفهيم عليه الجسم كما هو في  
في اشارة العقول ومنها انه لا يجوز ان يكون في ذلك المكان بسيطه ولو كان الفاضل  
الخلاه اقول لان تحقق التسوية على مرتبة بعد تحقق الطبع عاد الصلح والحدود

فهمه

ومرنا قوله واما مكان التركيب ما يقتضيه غالب اجزائه على الاطلاق او يجب المكان فهو  
منزوع اليه لوزان يكون الصورة النوعية للتركيب مقتضية لمعوله في مكان المعلو  
ايضا الصورة النوعية فقلنا عظيم ان نقل الذهب ليس لنقل الاجزاء الارضية بل هو  
مستفاد من صورته الذهنية اقول ان ما ذكره من كونه مجرد احتمالي البعيد عن التحصيل  
كما جعل الحكم به المذهب الصحيح لا يتبع في اصل المقصود من عدم احتياج التركيب الى مكانه  
البسيط ولا يتبع ان نقل الذهب وان لم يكن لنقل اجزائه الارضية لكن فعل الصورة ينوع  
يناسب فعل الغالب من الاجزاء المادية لها كثره الاجزاء الثقيلة المتجمعة انما  
ماله من نقله فاداه صورة ذلك النقل اليه **فصل في الشكل** قد علمت معناه فلا حاجة  
الى ان يفيد وما ان الشكل من الاحوال التي يعبر الاجسام بها ذكره ههنا فقال كجسم فله  
شكل طبيعي لا من كل جسم مشاهة كل مشاهة وكل شكل فله شكل طبيعي وكل جسم  
شكل طبيعي اما ان كل جسم مشاهة فله امر اما ان كل مشاهة فهو شكل فله امر ايضا فلا حاجة  
الى قوله فلا يحيط به حد واحد او محدود فيكون مشكلا فله شكل طبيعي لا لا لوضوحنا  
ارتفاع تاثير القواسم على امور الحاجة عاين به قوله كان على شكل معين لكونه  
على شاة مخصوص وذلك الشكل اما ان يكون لطبيعة سواء كان بلا واسط او بوسط  
مستند اليه او القاسم لا يسيل الى الثاني فانه ضاعف القواسم فان هو غير طبيعة  
المطلوب فان قيل كما ان الشكل لا يخرج عن وضع معين وعندها انه لا يقتضي وضع معين  
فلكل لا يجوز ان لا يكون شي من الاشكال طبيعيا الجسم مع عدم حاد معين واحد معين  
منها قلنا ان الشكل لا يكون شي من الاشكال طبيعيا الجسم مع عدم حاد معين  
الصورتين بين ان الوضع الذي هو تمام المقالة انما يحصل بسبب الاما مع قطع  
النظر عن الغير لا يتحقق اصلا لمط واما معينا فذلك حكم بان الشكل لا يقتضي وضع  
معينا واما الشكل الطبيعي المعين فانه حاصل الجسم مع قطع النظر عما عداه ولا حكم بكونه  
طبيعيا ما علم ان الشكل الطبيعي البسيط هو الخلاه الطبيعية الواحدة في المادة الواحدة  
لا يتغير الا في استثنائها وانها في البسيط في الشكل المستند لا يدل على انما في الطبيعة  
لان اختلاف المخلوقات وان اوجب اختلافها لعل ولكن اشرأ بها لا يوجد خسر

نقل



ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الجسمية المشتركة لئلا ينشأ من حيث هي مشتركة عن  
 المقادير المختلفة باختلاف الطبايع ولا بد من استنادها من هذه الهيئة الى الطبايع  
 اقول وهما شيئين وهما ان السبايط وان اشتركت في اصل الاستدلال فثبتا فيهما  
 نوعا طويلا في موضع واحد فلا بد لهما من اختلاف بالتبع وما في الطبايع تلك الاجسام  
 في جوارها النوعية واعلم ان طبيعة الارض تقتضي الكروية وتقتضي الكسفية المقتضية  
 لا في شكلها وان لا منافاة بين ذلك لاقتضاهاين بل انما في موطنها لا في كونها كروية  
 على الاستدلال لاجل انها صارت مقسومة بالسباب لمادة كروية كالرياح والمطار  
 السبول ولما اذالت في عنها الشكل ولم تزل اليه <sup>التي</sup> صارت حافظة للشكل القوي  
 ونعتت عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وهو وضع ذلك لكونها مقسومة من جهة  
 وطبيعة من جهة كالمريض الذي تفعل طبيعة في بدنه الذي جعلت من طويته الطبايع  
 حارة توجب شدة واعلم ان اختلافها في ذلك الى ان كرويتها كوكب وتديره على  
 في الشكل لاجل الفرق وكذا اختلافها في لعم في لاجل اختلاف رقة وتعلقا لئلا يسيب  
 القاسر لعدم في الفلكيات على ابراهيم ولايب صورة واحدة والزم ان يكون فعل  
 الطبيعة الواحدة مختلفا بل بسبب الصورة المتعددة والفعل كما يختلف في اختلاف <sup>التي</sup>  
 كذلك يختلف باختلاف الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الصلبي وان اقتضت كروية  
 شكل الفلك لكن انصلت به صورة اخرى افرزت منه كروية اخرى في كوكب وتديره  
 او خارج مركزه في شكله اختلاف بالعرض وقدر الصورة ليس مقصورا على اختلاف  
 المواد واختلاف استعمالها بل في جوهرها ان يكون ذلك بسبب اختلاف الفواعل فثابتا  
 ان يعمل بعض المركبات بصورة كروية لئلا يفسد منها الشاكلة لا بد من تعود الى القوابل  
 او استبعادها لئلا يتركب جاز ان يعمل بعض السبايط بصورة كروية لئلا يفسد منها الشاكلة  
 لاسباب تعود الى العقول الفعالة او تعود الى النظام على الوجه لا شرف الاثر في  
 صاحب الحركات فهنا المشكلات احد هذا ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة  
 الفلك الصلبي فلا بد ان تشر في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فانها صورة الخارج  
 فثبتت به فيكون فيه صورتان النوعيتان وهو محال وجوابه المنع من استناد ذلك

فان قيل

فان قيل صور العناصر المركبة باقية وحلت في صورتها صورة اخرى نوعيه ساديه في جميع  
 اجزائه وفي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول الحق في الجواب ان يقال  
 ان صورة الفلك وكذا صورها او كثر في غير ساديه في اجزاء الجسم حتى لا يتركب  
 من كون جسم واحدنا صورتين نوعيتين بل انما تعلقت بجوارح الجسم من حيث هو  
 لا بكل جزء من اجزائه لئلا صورة الفلك فيها نفسها المجرية فان الصورة صفتان صور  
 تقوم بواد الاجسام سواء كانت ساديه كالصورة المعدنية او غير ساديه كالصورة  
 الحيوانية وصورة لا تقوم بواد الاجسام بل بوقاها بل ذاتها ولما كانت تحمل فلك بل  
 كوكبية او غير كوكبية في قايها حصل هيته فلا يكون لها صورة مستقيمة فثابتا  
 ذلك لا قبل الحق الطوسي وهو شئ لم يذهب اليه اذهب الجسم الواحد شيئا  
 ان يكون ذاتي شيئا اخر وتخرج هذا العلامة بان القوة المنطبعة فيها  
 كالخيل في الكيف يكون صورة جوهريه لها واما ما اذا في الجواب من غير تركب  
 جسم واحدنا صورتين نوعيتين كالاجزاء الصغيرة للمركبات فهذا هو لا يلقى الاثر  
 ح ان يكون شيئا حقيقيا مختلفا حتى يكون جسم واحد فلكا كوكبيا او نارا او قوة  
 وصورة العناصر المركبة النصفية وان كانت باقية على التحقيق والصورة الاخرى  
 ساديه فيها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان بل انما  
 للمركب لعنصر كالمبايوت مثلا ولا اعضاء البسيطة والمبايوت اجزاء مقدار يقتضيه  
 بالمهية والوجود واما استبانة المهية والوجود والصورة الباقية والمهية او  
 العظمية انما هي ساديه في جميع تلك الاجزاء المتشابهة الحاملة للكيفية الماحية  
 في كل واحد من الاجزاء المتباينة البسيطة فان الميزان البسيط من النار والهواء كيف  
 تباقي لم يستعمل وجعل الصورة الترابية وقال ايفو ولازم ان يكون في الفلك  
 صورتان كافي فيه تركب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا اقول وبما ذكرنا لها  
 كعدم وجود هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجاب به عنهم من ان وقع تركب البسيط  
 والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة وجزء اخر قوة اخرى حتى اذا كانا لجزء ان يكون  
 لجزء الجسم قوة وجزء اخر قوة وان لم يكن في الفلك هكذا لان احدى الصورتين



سار به في الجميع والفرق في محسنة بالبدن ثم قال وان كان العنصر الذي يتحرك في الحركة  
ويؤثره سار به في جميع اجزاء تلك الحيوان المتحرك والمكان احرار من قديم واحد فلا فرق  
اخر او نوعا المبدع وقد جوا بوجوب الحصة المبدع في شدة القول وجوابا بان كل  
من واحد المتحرك ليس جسمه مستقلا بنفسه بل هو جزء طبيعي من تلك الكلية  
ليكون له صورة مستقلة وذلك لم يكن كونه متشابهة الشخص كيف ولو كانت له طبيعة  
مستقلة لكافته الحركة محسنة تخرج بنفسها او اجتماع من القوة الى الفعل بالمشابهة  
بغيرها المخالف كما هو المقرر عندكم واما الخواص فهو من مشكوك فيه فاسألوا  
لم يكن جسمه مستقلا ولم يكن له الحركة خاصة ولا مبدع الحركة خاصته من الحقيقة للذات  
ولما من حيث كونه كونه مستقلا فله الحركة خاصة وشوكة يكون سببا لها وهو من هذه  
الحقيقة سببا من الحقيقة لتلك الشاغل فلهذا لا يلزم في شيء من القول بان تعدد  
اجزاء المبدع واعلم ان ما على أشكال الأجزاء في الحيوان ومقاديرها واولادها المختلفة  
لأنها لا يحفظ في كل منها هيئة خاصة تحيل ان تكون قوة طبيعية عديمة الشعور بل هي  
حتى اجتمع الجسم اعتدوا لدفع من كون الحيوان كونه واحدة او جميع كرات متعددة  
ما افضل في موضعه فان فطره سليمة تشبه هذا في مثل هذا الترتيب الحكم والترتيب  
الذي انيق الله به من العقل عن الوصل الى الغايات منها انها ليست بغير مدونة عن شيء  
عن العلم والادراك وهو لا يخلو عن النفس لغيره سواء كانت بالطقا وغيره بالطقا  
اما الاول فلا يفسد في تحديث لا بعد البدن واما ثانيا فلا يكون عندكم الى العوضا  
لا تعدد كيفية الأجزاء في أشكالها ومقاديرها واولادها لا بعد ما رسته في جميع  
كيفية يكون ان حالها لا يكونا على ما في ابتداء تكونها بهذه الأمور واما ثالثا فلا يكون  
عند استكمال هذه الأجزاء من نفس حقيقة من اوصافها بانها انما هي ابدانها من غير  
الضعف كيف قدر ما على التركيب مثل هذه الهيئة ثبت ان شكل الأبدان واولادها  
مدبر حكيم وطاقه علم بواسطة الملائكة المتكلمين على عالم الأبرار كما هو ارضى بالحق  
الحكمة والقدرة فلا يظنون ومن قبل اصحاب الحجاج والارقاء الى الملائكة والاعلى  
**فصل في الحركة والسكون** لما كانت الحركة من الأحوال التي تفرق بين الجسم

بما هو والسكون مقابل له تعالى بالعدم والمكان احرار بالجهت منها في هذا الفصل  
فخرجوا اولا لتوقف الجذب عن احوالها على نفس جاذبيتها وقدم الحركة التي في الملكة  
على السكون الذي هو العدم في الترتيب لتوقف شرفه على بقية احوالها اذا اعد لها  
تعريف ملكاتها فقال اما الحركة فهي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج  
او ليس بالسر الاطرفة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه ما جرت به عادة قديما القائل  
وقصدي بان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل جهة كالسيرة الاولى تعالى وضرب  
من الملائكة او بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعض الاضلاع امثلح كونه  
بالقوة من جميع الوجوه حتى في كونه موجودا او بالقوة حاصلا له وغيره حاصل  
مثال ومن شأن كل ذي قوة ان يخرج منها الى الفعل اقبال لها اذ لو امتنع الخروج  
الذي فلا قوة عليه فذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجا وهو بالخطا لزم  
غيره بل جميع المتولات كونه بالاصطلاح وقع على استعمال لفظ الحركة فيما كان خروجا  
على التدرج وهذا لا يمكن الا في ارضها كما سير عليك وطعن العلم الاول في هذا  
التعريف يكونه متفرضا للذات اذ مع قدر التدرج وليس بالسر متوقف على معرفة الذات  
وكذا الا دفعة الماخوذ فوجد لها الدفعة الماخوذة في حدها الا ان الذي هو  
عن طرفها الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه صاحب المطاوعات بان الله  
والا دفعة والتدرج لها تصورات اولية لا عا لها حواس عليها انما لما يراى في  
الحركة بغير الامور ثم جعل الحركة معرفة للزمان والان الذين هما سببان لهذه الاشياء  
الاولية التصور واستصوبه الامام الرازي في مباحث المشقة والحق لا ان  
ذلك لا ما قيل من انه لا يمكن تعقل التدرج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان  
تصور التدرج بدون ان لا يكون تعقلا متوقفا على تعقل الزمان غير مسلم وان  
توقف ثبوت التدرج على ثبوت الزمان بل لا بد ان يثبت في تلك الامور انما  
على امر متغير تارة الذات لتلك المتغيرين لا تارة الذات لتلك المتغيرين  
متعاقبة بتوسط كل اثنين منها زمانا وليس بمركلة والمتمتع بهذا الوجه هو  
الزمان واجاب عنه بعضهم بان تصور كل من الحركة والزمان بوجودها بغيره وقد



اخذ ذلك الوجه الذي من كل واحد منها في تقديره في الاخر فلا دور في ذلك بل  
 تقدير الزمان يتوقف على هذا الحركة على وجه الاستقلال وهو غير الذي في تقديره في الاخر بل  
 تلك الحقيقة التي فلا يلزم ان يقال لما هو في تقديره في الزمان انما هي الحركة بانفسها  
 بحسب المسافة وما لا خوف في تقدير الحركة انما هو الزمان انما هو التوقف بنفسه في الزمان  
 فتدبر بها انما هي حقيقة الحركة بحسب المسافة التي لها من قبل الزمان فلا دور في علم  
 ان لفظ الحركة يطلق على مضمينين احدهما متوسط الشئ قبل وصوله الى بعض فيه  
 بخلاف جلي الطرفين فلهذا هو صورة الحركة وهو صورة واحدة شخصية غير متغيرة  
 بقدر الحد والوسط او كون الحركة متوسطا ليس في حد وكون حد بل لا نه  
 على صورة الحركة ثم ان ذلك المتوسط وان كان محتملا في واحد اشخصا مستقلا  
 كن بواسطة نفسه الى حدود المسافة الغير المشاهدة بالزمن ما يقبل انفسا  
 بغير نهاية بالزمن لا لحدود القوة من جهة انفسا لوقا في حدود المسافة فيستقر  
 بحسب زانه غير مستقر بحسب النسبة الى تلك الحدود كما ان كل حد في المسافة  
 وكل نقطة الخطين طرفية لا يكون بالفعل لكن بالقوة فكذلك كل كون من هذه الاكوان  
 لا يكون الا بالقوة فهذا المعنى من الحركة وجوده في مراهقة القوة ومقتضى الفعل في ذلك  
 مسودها بانها حال اول ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وثانيتها ما يحصل من الاول  
 بسبب استمرارها في ذلك فاستلزام الحد والمسافة وهو متصل منطبق على  
 المسافة منقسم الى قسمين احدهما واحد لوجودها وهذا الامر يسمى بالحركة القطعية فلا دور  
 الحركة التوسيطية كانها فاعلة للقطعية مثال ذلك القطر المشقة كراستحيط  
 ما من سطح يسمى بالحركة وسيلته على ذلك السطح خطا ما فقد يغير من الخط فيكون  
 مشقة يحصل من استمرارها على ذلك السطح خط فيزيد فقط ما سقى ليس في  
 فاعلة لادوارها بل متاخرة عنه في الحركة شيئا كالخط المرسوم وهو الحركة المتغيرة  
 القطعية وبشيء كالقطر الفاعلة الخط وهو الحركة التوسيطية واشياء كالقطر  
 المتغير في الخط لم تقطع بل تاخرت عنه وهي الاكوان المتغيرة في الخط اضرحة  
 المسافة وفي الزمان الجسم يسمى كالاسم فيكون لا لكان السيل وبشيء على المرسوم

الزمان

الزمان المتصل واشياء كالحديد والنيايات يقال لكل منها الان بالعين الاخر بكل من  
 الامور الثلاثة في كل واحد من الاشياء الثلاثة ينطبق على تقديره في الاخرين والاشياء  
 الباقي مع الحركة الا الواحد المستمر من كل منها طرفة عين لا يكون مع المتصل حقا  
 المسافة في تقديره في الحركة بمعنى القطع ففقدت فلا الزمان المتصل فقد  
 فان انما يكون معدن القطع المتوسط ومن المسافة القطر او ما في حكمها من  
 الزمان المتحد ذلك لان واعلم ان الحركة من حيث انه متحرك حال الرفع حال  
 الحركة في تحقق الامور الثلاثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين مبدأ المسافة  
 مقبها مع استمراره في التقطع من حيث انه قد شغل في اذهابها الا اعتبارا كما ينبغي  
 من عند منطبق على المسافة ولفظ من حيث انه وصل الى الحد لفظ من حيث انقطع  
 المسافة في ذلك كالحركة في السكون في عدم الحركة كما من شأنه ان يتحرك فالقالب  
 بينهما فيقال بالعدم والكل في الحد الذي هو بالفعل من جميع الوجوه ويكون من كل  
 كاسكانها وما للوجود الحق لجهتها في وقته لا يكون مخلوقا جبريا كما لا يخفى بل  
 ان يقول بما عين ان في زمان الحركة فنقول الجسم ثا ان يكون فيه متحركا في الزمان  
 الحركة في الان ويلزم بان لا يخرج غير متغير من المسافة لظلالها وهو حال او ساكن  
 فلا يكون الحركة متصلة وقد وضعنا ما متصلة بالتمثال المسافة غير متغيرة من الاجزاء  
 الغير المنقسم فيلزم دخول الموضوع القابل لغيرها جميعا فيجب بان الجسم يكون في ذلك  
 لان متحركا ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في المكان  
 بل في الزمان يكون الجسم متصفا بالحركة في ان كان متصفا فيه بسبب الحركة عامر من شأن  
 الحركة وايضا في ذلك ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحركا وهو ارتفاع التقييد في  
 نقول في الجواب عن الاول ان تقييد الحركة في ان هو عدم الحركة في الان على الاثر  
 في الاول قيد او طرعا للمعنى في الحركة وكلفني ايمدها وعن الثاني بانها لا يلزم من عام  
 عامة وفكونه في ان خلوصه في الغنى لان الحركة في الان اخص من الاصل  
 وما يصادفها فانها لا يستلزم اشتغالها بواحد الا تكون في الحقيقة في الحركة لا  
 في الان والحاصل ان الزمان اخص من الاصل فاشتغال الجسم متصف فيه بالحركة



بالحركة الواقعة في الزمان لا فيه وان جعل ظرنا الوقوع الحركة والسكون فنقول انه لا يقع شئ من زمانية ولا مادية من ذلك خلق الموضع فانه من الانقسام الى اجزاء واعلم ان الحركة لما كانت عرضا فاما بعينه فلا بد من قابل وفاعل اما القابل لها فلا بد ان يكون اما ثابتا حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت اما ان يكون اما بالقوة فقط او بالفعل فقط او زاحيا بين اولاهما حال اذا هو لا بد له من محل متقوم بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل لم يتحصل لجميع ما يجب له ولم يكن له مشغل اصلا والمليس في شئ ما بالقوة لم يتحرك او كل متحرك يطلب بالحركة شياء لا يحصل له بعد وانهم فان الحركة امر طارئ على الشئ ويجب ان يكون ما يعرض له شئ من جنس شئ على القوة والاستعداد على ما سبق فلا يكون بالفعل مطعنا لظن الفاعل عن المادة لا يعرض له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجودة في شئ مركب ما بالقوة وما بالفعل وهو الجسم اما ان الحركة في شئ يكون اما غير الجسم كما هو جسم الشئ الذي يقولون كل متحرك في شئ فله حركة عينية اما ما يتحرك باسبيل من الخارج مثل المدفع والمجد وبغيره من هذه الحركة جسمه خارج عنه وظنوا ان الذي يعرف له حركته من خارج فيكون متحركا من غير محتاج الى نظره استقلاله عليه من هذه الحركة فمحتشوا منها فلا بد الاول هو ان الشئ المتحرك لا يتحرك كجسم ما هو جسم لا يتحرك كجسم جسمي لكان لكل جسم حركته لا تتحرك الاجسام في الجسمية والثاني كاذب لسكون بعض الاجسام كالارض مثلا فالقديم مثله واعلم انك لما علمت ان الحركة هو الجسم وكان الجسم جنسا للكل الجسمانية فكذلك ان تقول هذا البرهان متقوض بقولنا ان الشياخ لو كان للثقل الذي يقارنه بياضه لكان كل لون بياضا وليس كذلك فيكون اللون بياضا محتاجا الى العللة وهو حال كذا نقول في ثقلها في الجسم الشاكتا الخارجية وبينة الشايط فان الجسم في الاشياء المركبة يمكن ان يحرر من جنسية وقوة فثبت يصير نوعا حقيقيا لا يتفصل من الفصول بل المتفرقة طبيعة وذلك لان جنسية الجسم ليست باعتبار انه مجرد جوهر متحرك داخل في شئ اخر كالتأني في الفرسية وغيره كذلك اذهبن هذا المعنى في مختلف الاجسام شئ داخل في ما هو متعلق

البر من خارج وهو بهذا المعنى لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما لانها مركبة من شئ اخر بل يكون مادة لها فتكون نوعا محصلا من حقيقة قد ثبتت في الخارج والاما ان كان شئ من اجزاء الجسم من المادة الى الشاكية ومن الشاكية الى الجود انتم بل انما يكون جنسا بعينه انه مجرد ووطول وعرض وعمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او يكون واذا اختلف هكذا فكونه ذاتا واحدا وتعد لا يلزم ان يكون اما خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس والمقدر وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية ان جوهره واخطار تفرق وان لم يصدق عليها انها مجردة واخطار تفرق فقط واما اللونية مثلا فلا يمكن ان يقرر لها ذات الا ان شئ بالفصول والاشياء في الخارج لونية وشئ اخر غير اللونية فيحصل منها الشياخ كما وجد في الخارج حقيقة وصورة اخرى غير الجسمية يكون الانسان حاصل من هذا فثبت ان الجسم يتحرك على في الجود فيحصل هذا الجسم شياء دون ذلك الجسم لا فصول في ذاته من خط واما الشاكية الثالثة فوالله لو تحركت جسم من الاجسام عن ذاته لم تكن انهم في غير قوتهم حركته وان كان ذلك هو السكون في جزمه او حصول ما هو المطلوب بالحركة او مطلوب كان وبطلان الثاني ضرورة يجب بطلان التقدم ومنهم من قرر هذا البرهان كما لو تحركت جسم بالتحرك جسمية فلو لم يكن له في حركته مطلوب لكان اما ان المطلوب الاجزاء او الى بعضها والاول يجب القبول في حالة واحدة الاجزاء متحدة هو بدليل الاستحالة والثاني يوجب التحريك بالمرج وهو حال اضم وان كان مطلوب وجب سكونه ولا لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والتالي يجب لا نرجح لا يكون متحركا لانه لا متشاع في ذات ما بالذات وقد فرض كونه لا يفسد فالتقدم مثلا اقل فيه حجتا ما اقل فالتقدم اختصاص هذا الوجه بهذا المطلوب لا يحرر فيها اذ كان تحرك الجسم شئ غير جسمية بل الطبيعية وهو حال الطبيعة بل الاولى ابراهه لفي كون شئ من الحركات ملايا لذات الطبيعة كما هي واما انما فلا يجوز ان يكون مطلوب الجسم المتحرك اما لا يتقبل حصوله بالذات كما في الاشياء مثلا فلا يلزم لسكون الجسم من حصوله ان لو لم يكن له مطلوب اخر ما اذا كان كذلك



ان ينقطع لكان بعد كمال الى غير النهاية بحيث فيه شوق لجلد شوق في كمال  
من غير انقطاع واما الجريان الثاني وان الحركة لم يثبت ما جازها وبقا  
علة فاعلم بحركة في الحركة وهو اما ان يكون نفس الحركة او غير الاول  
لان الحركة من جهة ما هو محرك من جهة ما مفيد لوجود الحركة والحركات من جهة ما  
مفرك مستفيد لوجود الحركة ولا يجوز ان يكون شيئا واحدا من جهة واحدة مفيد  
مستفيد ولا يتحقق هذا جعل الحجة النفس انما اذا المعالج النفس من جهة ما لها  
الطباية ملكة المعالجة والمستعمل هي من جهة ما لها من المرض واستعداد  
العلاج من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمرضى متعالج فوضع الثاني  
والثالث يختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بامر ستة وهي الحركات والحركات  
ما فيها الحركة وما منها الحركة واليد الحركة والزمان وقد جرت العادة بتقسيمها  
باعتبارين من هذه الستة الحركة وما فيها الحركة كالفعل المضارع والاسم المقدم  
باعتبار الفاعل كالفعل المضارع المقدم بالتقسيم باعتبار المسافة ومعالج ثم الحركة على رتبة  
اسماء باعتبار المفعول الذي يقع فيها الحركة ومعنى كون الحركة واقعة في مفعول  
يكون الموضوع في كل فرض فان كانت تلك الحركة في من تلك المفعول في المفعول  
الذي يكون في ان اخرها في المفعول في المفعول وقد عيناها عادية عن غير  
حال تلك المفعول المعنى وهذا لا يخلو من معنى السواد ليس ان سواد واحد لم يتبدل  
حق يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف وذات الاقل في ما  
كانت ناقصة والزيادة ليست بعينها الناقصة في ذاتها في احد ان يقول ذات السواد  
باقية ونظم البيهقي اخرها ان الذي يضم اليه ان لم يكن سوادا بل يكون شيئا  
فما اشبه سوادا بل جعلت فيه صفة اخرى وان كان الذي يضم اليه سوادا  
اخر فيحصل سوادا في فعل اخر بلا امتياز بينهما في الحقيقة او الخلق والزمان  
هو محال واتحاد الاثنين من السواد غير متصور لانها ان بقيا اثنين فلا اتحاد  
وكذا ان اشياء او اشياء احد في احد علم ان شدة السواد ليست سوادا  
وانتظام في اليد بل بالانقسام ذات الاول ومعلوم سوادا اخر اشده منه وهما

وهو

وهو ان الحركة في معنى وقوع الحركة في مفعول هذا الذي ذكرتم نلزم ان لا يتحقق  
حركة في مفعول لان الانتقال من فرد من المفعول الى فرد اخر من انما يتصور انما  
الافراد موجودة بالفعل وليس كذلك ولا نلزم تماثل الاوقات والخصا ولا حقا  
من المعجرات المترتبة من حاصرين وجوابه ان تلك الافراد وان لم تكن  
متميزة بالفعل لكنها موجودة بالحقبة القريبة من الفعل بمعنى ان كل فرد من  
الحركة فيه ليس بالحركة لفرد مخصوص من تلك الافراد فيه وانهما بانده  
ان لا يكون للحركة الا في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للحركة الا في فعل  
وهو بالضرورة واجاب عند العلامة الاول بان الحركة انما يتصف بالفعل حالها  
بالقسط من الافراد وذلك القسط حاله بين حركتي القوة وقوة الفعل والقوة  
الضمنية هو ان الجسم لا يخرج من تلك الاعراض والقسط منها واما الدلائل من ان  
بالفعل فليس في زمانها كالمبرها على بل اعلم بان ربما انصف خلاف هذا كلامه  
لا يخفى ما فيه فان الحركة في الزمان ما احاط به جسم في كل فرض بالقوة الزمنية  
بالفعل والافراد الحلاء وهو محال وانما لان ذلك غير متفكر عن الحركة الوصفية  
ان لا يكون لها وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق ان افراد المفعول التي يقع بها  
الحركة ليست مضمرة في الافراد لانهما الافراد انية هي جوار السكون والافراد  
تدغمية الوجود منطوقة على الحركة بمعنى القطع بل هي عينها على يد صاحبها فيكون  
الحركة مادامت الحركة باقية على اتصالها فرد واحد زمان في مستقبل غير جار هو مقدر  
بالعرض تضمن لجميع الحدود التي فتمت للحركة في ذات زمانا الحركة تكون نسبة  
تلك الحدود واليد نسبة النقط الى الخط الى السطح فالقوة الزمانية حاصل للحركة  
من دون فرض اصلا واما الافراد لانهما التي هي حدود ذلك الفرد وبعدها في  
بحر العرض فلا يلزم حلول الجسم من المفعول الحركة فيها فلا تماثل الاوقات ولا تماثل  
الاخصا والغير المتماثل في عين الحاضرين لا يوجد فرد واحد في زمانا الحركة  
عن تشاخص الاوقات منها او كونها غير متماثلة مما قررنا وبقائه قد ثبت فيكون  
البحر المحذور وجود الحركة القطعية في ذات هيوية متكاملة انما هي متعينة



المقادير الى نهايتها من الاجزاء المتشابهة في الحد والرسم سواء كانت على شكل  
 الزوايا في الحركة او غيرها وانما هو اخر مذكور في الحاشية للكونية مبداه  
 ان المتحرك ما دام كونه متحركا واعتبار الحركة التوسعية حاله شخصيا بسطها  
 متوسطا منقسمة زوايا المتعادين متوسطا بين المسير والشارع وفي ليست منطقة  
 على شئ من اجزاء المسافة الا انهم لا ينطبق بين المنقسمين ليس لها الا ان ينطبق  
 على الحد والمفروض في المسافة المقادير التي واقعة بين تلك الحدود فلو لم  
 في الخارج الحركة التوسعية يلزم ان لا ينال المتحرك شيئا من اجزاء المسافة  
 فيكون لا محققا على حد اخر بل هو واقعة قدر من المسافة يكون بينهما فلو لم  
 طرقت غير متناهية حسب الجبر غير متناهية يفرض بين الحدود المتعديلة المتناهية  
 فيكون جميع الحدود متناهية وجميع المقادير متناهية وهذا الشذوذ الظاهر حيث يقع  
 في جميع اجزاء المسافة على غير نظرية النقطة المنع والمعارضة اما ان لا تنقضها  
 اذا فرض نقطة كرا من جبر ما على خط من سطح فلا يجد تلاق تلك النقطة جميع  
 اجزاء الخط مع ان لا ينطبق النقطة بالقياس الى الخط لا تقسمه وعدم انقسامها  
 حكم الحركة التوسعية بالقياس الى المسافة واما ثانيا فانها قد وان سلم انه لا يمكن  
 حسب تلك الحركة لاجزاء المسافة في كل فرض من اثبات زمان الحركة لا ثم ان  
 لا موافاة لها في ذلك الزمان لانها كانت الغير المنقسم مع المتشققين في حاله الا ان  
 يستحيل في الزمان وهذا هو ان الانطباق لا في جميع بين الخط المستقيم والمستدير  
 ولكن لا ينطبق الزمان في بينهما ما يمكن بل يتحقق واما ثالثا فلان نسبة الحركة التوسعية  
 الى الحركة الخطية لما كانت كنسبة القطر الى المائل او الشعاع الى الشعاع المائل  
 المستقيم والمستدير فلو لم يكن لها اموافاة الحدود دون اجزاء المسافة لم يكن  
 ويرسمه متعلقا ولعلنا بل شيئا غير منقسمة متعاقبة سواء كان المرسوم موجودا  
 عينيا او خياليا فلو لم يكن لها اموافاة مع قطع النظر عن وجود الحركة المستقيمة  
 يجب له متحركة باعتبار الحركة التوسعية موافاة جميع اجزاء المسافة وهذا هو  
 لها ليست وليا على وجود المرسوم من الحركة بل على وجود المرسوم منها الا ان يعلم انه

بشرطين

بشرطين ان تذكر بعضا من الشبه الواردة على ثبوت الحركة الا انما لينة في الخارج  
 وجود الحركات المتعاقبة على غير ما لا يكون كثير من التشكك الواردة على انقسام الجسم في  
 اليها فاما ما فيها فيدفع تلك الشكوك كما وعدنا في اواخر الكتاب فانه ان المتحرك  
 يصل الى المشي ثم يوجه الحركة بتمامها او اوصول اليه فقد انقطعت الحركة والجواب  
 اشاع وجودها في الوصول الى المشي فكما في كل ان من الامور ثم ولا يلزم من  
 اشاع وجودها مطلقا من رفع الخاص لا يستلزم من رفع العام بل الحركة بمعنى القطع  
 لتوجه في زمان نهائية ان الوصول الجسم الى المشي فان قيل الحركة بمعنى القطع  
 بالوجود العين قبل الوصول الى النهاية ولا حال الوصول اليه بل لا ينفصل  
 ينصف بالوجود العين قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى الغاية انما قبل  
 اليها قال له بل المذكور غير جار وان اردت به اعم من ان يكون انا او نهانا اخر ان  
 نفسها موجودة في نفس زمان هو قبل ان الوصول الى الغاية وطرفها موجودة في  
 ان يكون جزء منها في زمن ذلك الزمان وفيه تامل سيظهر لك ومنها انه لو كانت الحركة  
 المتصلة القطعية موجودة يلزم من انقسامها الى اجزائها المستقبل انقسام الوصول اليها  
 والجواب انه ان اردت بالعدم في الحال الى المتشكك بان الماضي والمستقبل فالحركة  
 في الماضي ايضا معدومة بهذا المعنى وان اردت به العدم بطلان ان الحركة المستقبل  
 معدومة في الزمان المستقبل فالذي يلزم ليس انقسام الازمان في الزمان الماضي بل ان  
 في الحال الطاهر في الزمان المستقبل بحيث يصل منها ما موجود ومستقبل واسدش تحقيق  
 في جميع الزمانين ولا استقامة فيه بل هو عين المضي ومنها ان الماضي من الحركة لو كان  
 موجودا فاما ان يرا ان وجوده مقارون بوصف الماضي فيلزم ان يكون موجودا  
 اذ لا معنى للمضي الا انقطاعه فان كان مقارنا لوصف الحضور ثم زال الحضور فيلزم  
 ان يكون موجودا في ان الحضور كما يكون موجودا في ان لا يكون موجودا في الماضي فلو لم  
 يقاس مقادير الوجود لا مستقبل والجواب ان الماضي من الحركة بوصف بوصف  
 الا انقطاعه بالقياس الى ان في نفس الزمان الماضي والحاضر مطلقا فبالقياس  
 الوجود المقيد يكون في الماضي لا يسلب عنه في ان الوجود المطلق فلو انما يكون في



سلب وجوده فيه وليس غرضا لكم بسلبه بل هو الجواب في الاعيان والوجود  
فمن بعيد وكذا في القول في المستقبل من الحركة كرك في الكمال والوجود وانما زاد  
الجسم بسبب اتصال الجسم الاخر على وجه يكون للزيادة من اصله من اصله  
الى جميع الاقطار على سبب طبيعته كما يكون في سن الحد انه يقولنا ان زيدا قد انضم  
شامل للكل فيخرج بقولنا بسبب اتصال الجسم الاخر وقولنا على وجه يكون للزيادة  
في الاصل يخرج الا زيدا والاصل الجسم بسبب اتصال الجسم الاخر على الخارج ويقولنا  
بما يقتضيه الى جميع الاقطار يخرج السمن فانه في العنق والعنق وقولنا على سبب  
طبيعي يخرج العنق في جميع الاقطار والذبول حكمة وهو شفا من مقل الجسم بسبب  
انفصال بعض الاجزاء عن جميع اقطاره على الشفا سبب من الشفا حكمة وعليه كفا  
قويده على شفا حكمة وهم نهايت مشعره فانه ان الثاني لا يخرج اما ان يكون في شفا  
ثابت اذا يكون فانه كان فانه ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المخرج اما  
الاول في حال ان الصورة لا يتغير بقايتها عند تبدل المادة لاستمرار اتصالها  
واما الثاني فلا يخرج اما ان يكون الثابت كل المادة الثابت هو الجسم الذي كان  
كالاصل والتغير لما يقع في الزايد والاول بقايتها وانما يتغير به شفا ويتغير عنه  
اخر الجسم غير باق مع الفصل والوصل وكذا الثاني لان انقضاء اذا انفصل به وشفا  
صادا اصل متصل واحد اذا طبيعته واحدة امتنع ان يتحكم على بعض الاجزاء اما الشفا  
والبقاء وعلى بعض الاجزاء التبدل والتغير مع اتحاد الطبقة والمهية وان لم  
ولم يتغير معه فالوارد وما صا وحده له وكلا مناصره واما الثالث وهو ان يكون  
الباقي في مجموع المادة والصورة اما ان يكون المادة باقية والصورة باقية فيكون  
المجموع باقية وان لم يكن فيه شيء ثابت فلا يتحقق حركة اصلا لان بقاء الموضع  
في الحقيقة كيف وزمان حركة العنق منقسم الى غير النهاية وانما انه مره في الزيادة  
في الزيادة المصلحة التي هي الكمال في هذه الحركة فاذن يلزم ان يكون هناك اشخاص شفا  
غير مضافية في زمان محصورة هو محال فيكون ان يجاب عنه بان في الجسم الناحي  
اصليته غير تبدلته وهي المحافظة للصورة النوعية الشخصية والاجزاء متبدل على سبب

لغز حكاية

الظهور بل ان تلك الصورة المتحركة في الغو والذبول هو الاجزاء الاصليته مع  
الصورة النوعية واما قولنا ان الزيادة في الغو لا تصلح وانصلت بالاصل  
تسببت لطبيعتها لم يكن البعض اولى بالبقاء والبعض الاخر بالتبدل فاجاب بان  
الاصل بانما يتبعه من الزيادة في الاستحالة والقوة هو اجزاء شفا واستعداد تلك الاجزاء  
لتبدلها بان يتغير تلك الزايد والمقتضيات كالصفات المتعاقبة على ذلك  
وليزيد ذلك على اقول ان الكلام الشفا الرئيسي في طبيعيات الشفا من ان البقية  
في الثاني بعض المادة الاولى والنوع من الصورة وان النوع هو الثاني على ان الزايد  
في مقدار وطبقته بسبب مادية المادة والمقدار فان المادة الباقية لم يزد مقدارها  
بل انضاف اليها مادة اخرى فحصل مجموع اعظم مما كان اوله من المادة الباقية فقط  
عليه الحق الدافع في شرح المبدأ على بان هذا يخرج معنى الحركة الكلية في الغو حقيقة  
ضرورة تبدل الموضع بزوايا الشخص من مخرج من نوع مع بقاء النوع القول  
لعل الشفا اورد من النوع من الصورة النوعية الشفا للشفا فيكون مادية من النوع  
هو المنوع على طبعه المسافة المشهورة لا في الحركة هو المقابل للحركة والصورة في  
الجسم هي المتاعلة للحركة على بانهم فكيف يكون شيء واحد له بلا قاعا لا انقضاء  
في حركة من حيث ذاتها ومركبة من حيث اتصالها على بعض المادة الاولى خلاصة  
لا اختلاف للشفا في شيء اخر وهو ان اثباتهم الحركة في الغو والذبول ينافي قولهم  
بغيره بان الانسان حيث ارادوا اثبات ان تصغير جبريته وقد انكمها بال  
المطامعات الحركة الكلية واستدل على نفي الغو والذبول بان الغو انما يتحقق  
الاجزاء في الجسم والافزاد الاول في مقدارها باق في حاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء  
الواردة فليس ههنا زيادة في مقدار الجسم واحدا بل انضمام جسم زوي مقدار  
الجسم امر متساو انما يتغير بعض الاجزاء عن الجسم وانفصال العنق في شفا  
مقدار جسم واحد بل الاجزاء الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم اخر  
مقدار لا يخرج الامر من حكمة بعض الاجزاء المتان حكمة الى اجزاء الجسم بالانفصال  
وحركة بعض الاجزاء الى الخارج بالانفصال الذي بالانفصال حكمة بان يتبعه بالانفصال حكمة

والاول



واجاب عنه الكتاب في شرح المحقق بان لا شك ان الالزام الاصلية في ان عند  
النوع على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة ودفع الالزام الزائدة في منافعها  
بما في القول نقصت عما كانت عليه وان كان ذلك مكابرة وقد حكم السيد الشافعي  
في حاشيته على شرح حكمة الدين بين المعتزلي والمحقق له وان كان اتصال الزاوية  
الداخلية بالاصولية بحيث يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فلا امر كما قال المحقق  
فلا رجا قاله المهر في قال الحق الدوافع ان الجسم الثاني ليس متصلا واحدا وكلما  
الجزء الثاني ضرورة كونهما مشعرين وبقاء حصول السابطة بالمتغيرات كما قرر في  
موضع فكيف يصير مجموعها متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير الشك فلا بد من  
تقديم المتصلين وتجهيز جسم آخر متصلا بما حقق في مقامه فيعدم الجسم الثاني  
وتجهيز جسم آخر وهذا الجسم مستلزم لاشياء الحركة الكلية في النوع لتبدل الموضع  
وان اردوا يكون ما متصلا في نفس المداصلة الثامنة فقد لا تحقق الحركة في الكمال  
ضرورة ان لم يزد ومقدار جسم واحد اتصالا في الغذاء والزيادة في مجموع الاجزاء والزيادة  
والقدرة ما شئت عبادته ولغايل ان يقول الانسان هنا بعين صيرورة الجسمين  
واصل طبيعيا منقما الى الاجزاء المتعددة ومشتابه الماهية في حقيقة الوجود قبل  
وان كان مركبا من اجزاء اخر متباينة الماهية والوجود والاتصال بهذا المعنى يمكن ان  
يتحقق بين الغذاء والمختل في بعد فعل الغذاء به وصيرورة شبيهة بالمختل في  
الجسم الثاني متصل واحد في نفسه بحيث ان لاجزاءه هي متحدة الماهية والوجود  
لم يكن متصلا بعينه عدم تركب من الاجزاء وتحقق الاتصال بهذا المعنى بالاجزاء  
لا يوجب تقديمها وانما يوجب فكذلك الاتصال بالمعنى الاخر في الالهامة القويحي  
في شرح التبريد ان الهوى والذبول حركة كمية موضوعها باق بعينها فان زيد  
زيد الشاب وان عظمت حيلة وكذا زيد الشاب بعينه زيدا الشيخ وان نقصت  
حيلة والسيف ذلك ان العظم والنفوس متساوية في مقدارها وهما ليس من شغلتهما  
وكذا الحال في السموم والهلل فان موضوعها شخص واحد وكله شمع عليه  
من نظره في كلامه بان لا يوارى ويعلم ان هذا الطفل هو بعينه زيدا الشاب النفس

نفسه

نفسه المجرى والحد ثم لكن لا يجد به ان في ثبوت موضوع الحركة الكلية وان ارد  
ان هذا البدن بعينه وكشبهه فيمنوع كيف تبدل الكثير من اجزاء الاول وانظم  
ما بقى اكثر منه اقول لان يقول الثاني هو جميع النفس في البدن وقد يطلق عليه  
الجسم بالاعتبار الذي يكون به جسا وان لم يكن يطلق عليه باعتبار كونه مادة وقد  
اشترى اليه قبل هذا القول شخص المجموع من حيث هو جميع وكذا اوجبه العددية  
مخوطة في شخص النفس ووجدها واذا صدق على جميع الجسم بالذات صدق عليه  
متكافرا اذا كان مخوطة الوحدة والشخصية تسمية الكلية ومتساوية في صدق  
عليه انه من الحركة الكلية في النوع والذبول لبقاء الموضع وقاود اوله والمخوطة  
لا ينحصر في الحركة الكلية في الكمال بل يتحقق مقدرا في قدره بناء على ما هو الحق من ان  
الموضوع بغير متغير في ماهية الحركة في زمان الحركة فيلزم ان لا يكون الكمال في  
الغذاء غير انما بان مع انه يظهر من كلامهم الاخص لا ما اقول مرادهم من الغيرة  
ما يكون غير جميع الاجزاء وحدوثا وبقاؤه مع الاخص للحدوث فقط والكم الذي يتحرك  
في الجسم وان كان قد يجرى الحدوث لكنه ثابت البقاء وكذا الزاوية الحادثة من متغير  
خطه من قطع ثبات نقطة مشتركة بينهما والسطح والجسم المتعالي الحدوثان من قطع  
الجسم شيئا فيغير نظرا ما اذا كان معنى ازدياد الشيء في الكمال وانقسامه فيكون  
ان يكون هناك كمية واحدة بعينه وقد انقضت عليها كمية اخرى او انفصلت عنها  
فان هذا شنع كيف وقد علمت ان المتصل بالذات ما يقدم بطر ان الوصل والفضل  
عليه والعدم لا يتصف بالزيادة ولا بالنقصان بل معناه كون ذلك الشيء بحيث  
يتلخص في كل ان فرض بغيره لا يكون هذا الفرع حاصلا في ان اخرها باق عليه او حتى  
به فاذن لا يمكن ان يكون في الجسم كمية حادثة منه بخلافه بحجة واحدة واما ثانيا  
فالانه لا يقع النقص من الخط الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي فانه في  
الحدوث والبقاء جميعا فالاصل ان عجاب بان المزد من غير القار ما يكون كذلك بالذات  
بحيث ان لا يتصور كونه جميعا اتصالا في الحركة والزمان ليس من هذا القبيل اذا  
من شق من تلك الامور لا يوجد له في ثابت فعدم الزمان ما يعرف لها متغيره



الحركة والخبر ان العلم ان المعلول من الشئ لا يوجب في شرحه تعليلات القافز والحق  
والهزل من اقسام الحركة الكثرة اذ قال واما الحركة فلا تكلف على ما ان يكون الى الاثر  
اولا لا اشتغاض والى الاثر لا يوردا ما ان يكون لوجود مادة اخرى وهو الموصوف  
او لا يكون كذلك وهو المتخالف والى الاثر لا اشتغاض اما ان يكون باقائه شئ من المادة  
وهو الذي يورث والى الاثر لا يكون كذلك وهو المتكافئ في الحركة الكيفية كسحق الماء  
وتدريج مع بقاء صورته النوعية وليست هذه الحركة استعمالا ولا متجلبا يعلم  
تكون الحركة لا تقع في جميع الكيفيات بل في غايته فيما يقبل الاشتداد والتضعف  
بمعنى ان محل التغيير لا يجمع ان نفسه شيئا فاقدها علمت ان ذلك مما لا يتصور  
حركات في الاثر وهي انتقال من مكان الى مكان بل من اثنى الى اثنى اخر على سبيل  
التدريج وليس نقلا وهو طوله حركته في الوضع وهي ان يكون في الجسم المتحرك كمالا  
من حركته على سبيل الاستدارة فان كل واحد من اجزا تدويرا من اجزاء مكانه او ما  
في حكم مكانه من نسبة الى غيره من الاجسام وقد يلازم كل مكانه فقد اختلفت  
اجزائه الى اجزاء مكانه على سبيل التدريج والمختلف لنسبة تدريج الجسم الى غيره مكانه  
من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا يتصور عكسها كحركة المدحرجة واعلم ان الجسم  
قد يكون متحركا في الوضع فقط كحركة المتحرك على احد اقطاره او في المكان لا يتحرك  
مكانها وكذا السطح المتحرك على قطر الاطراف والعمود المتحرك على قطر كونه  
وكذا الاسطوانة القائمة والمخروط القائمة فالحركة على سبيلها وقد يكون متحركا  
في الوضع والاثني معا لكن احدهما يكون بالذات والاخرى بالعرض كحركة المدحرجة  
والشخص القائم اذا صار ماعلا فلا يتغير طوله بالثبات كما فهم وليس قوله في  
كله والاضافي التعريف كما ذكر صاحبها شئ بل التعريف مادة المثال غير هذا  
الحركة ولا يقع الاشتباه بينهما وبين غيرها واعلم ان الجوهر لا يقع فيه حركة ولا انتقال  
الا انتقال خبرا من شخصه من الشئ اخر من غير ان يقع في نوع اخر فان كان لا  
فان تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استعماله لا يكون  
فان كان الثابت في كل ان يقع في جوهر لا يتغير لا يتغير انتقاله الى الوصل في بين

اعلم ان هذا

اعلم ان هذا العلم بالمتحرك يكون من جوهر الشئ او من غير شئ ههنا بالعلم وهذا  
وهذا انما يعرف الكيفية فانه ما يقبل الاشتداد والتضعف فيكون وجوده كشيء واحد  
ستمر من سبيل زمان الحركة الى شئها لا يكون له جزء ولا مخرج الا بغيره الفرض وهذا  
لا يتصور الا في الحال بالنسبة الى الحال الذي يقوم به فانه فلا يكون الصورة بالقياس  
الى المادة فلا يكون والتساوي يكون بحركة واليوق من مقولات العرض لا يقبل الا  
بالعرض اما الاضافه فانها ان كانت عارضة لمقوله يقع فيها الحركة فهو متحرك فيها بآية  
بغيره ما لا خلاف فان الماء اذا تحرك في السحابة قد لا يتغير من الاستعمال الاضعف  
او بالعكس على التدريج بالتعبير وكذا الانتقال من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال  
من اثنى الى اثنى والانتقال من الاكبر الى الاصغر تابع للانتقال الكبر من الاضغ في الضغ  
الى الاضغ من اثنى الى اثنى انتقالا الوضعي والماحبة فالسبيل فيها اما هو اثنى الى اثنى  
فالحركة فيها بالعرض بالذات فالحركة اقل الى الامة عكسها بل من ثمن في الجسم وفي السك  
ثم في التسليح واما متى فان وجوده في الجسم يتوسط الحركة فان كل حركة كاسيانه في  
تكونان فيه حركة كان لثمن في اخر وهو حال واما بالفعول والافعال فليس في حركة  
لان الحركة خرج عن هئية قارة الى هئية قارة لا يورث كانت عن هئية غير قارة لما  
كان خرج عنها وتكون لها بل ان كان في تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة في السحابة  
التي هي وكان الجسم في حال السحابة يتخرج فانه لم يخرج عن السحابة حتى يكون قد خرج  
في مقوله ان يفعل فان كان قد خرجت السحابة فالحركة في غير مقوله ان يفعل هذا  
ما ذكره بما هيان في التعديل في في الحركة في مقوله ان يفعل وان يفعل واقول ان  
ذلك ان الحركة خرج من تلك المقولة وهذا لا يتصور في غير القادر من المتولد كالحركة  
حتى وان يفعل وان يفعل وكذا المثال في كل هئية غير مستقر من سبيلها غير مستقر  
كالحركة والزمان اذ لو تحركت شئ من مقولة حتى مثلا للزمان ان يكون لثمن في كل زمان  
يخرج في زمان حركة شئ او مستقر او غير ذلك فتكون انتقالا من سنة الى سنة او  
شهر الى شهر وفيما على هذا القياس حكم المتولد من الباقيين اذ لو خرج في  
مقوله في التدريج وعدم الاستمرار فانها الشايد المتأخر على نفع التعبد والانتقال

في كل مقولة كاسيانه  
عن ان يكون المتولد  
شكلا من اثنى الى اثنى  
حكمة



وتحكم المسافة من حيث انه مساوية فلو تم ذلك جسم في المسافة من تلك الخسبة بلزم  
 ان يكون اشغال من ذر في ذر من ميل الى ميل وضعا بالبيان المذكور  
 ذكرنا انهم يفتقرون كلام الترخ حيث قال في الشفا بالمشتر ان يكون الاشغال في متوالية  
 بين ذر في الانشغال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون وفيه نقول  
 ان كل حركة باعتبار المتحرك منى ما ذر متحرك او غير متحرك القوة المتحركة اما ان يكون  
 موجود في المتحرك من حيث انه متحرك او لا يكون موجودة فيه من تلك الخسبة فالحركة  
 ذر في ذر في ما طبيعي او قسرية او ارادية لان القوة المتحركة الموجودة في المتحرك  
 بما هو متحرك اما ان يكون باعتبار كونه متحرك في مستفادة من خارج اى امر متباين  
 للمتحرك في الاشارة الحسية او لا يكون وان لم يكن مستفادة من خارج فاما ان يكون  
 شعري فلو حركة ارادية سواء كانت على شئ واحد كذا فلا يكون اذ لا على شئ واحد  
 كما في الحركات وان لم يكن لها شعور فاما الحركة الطبيعية سواء كانت على شئ واحد  
 في العناصر او لا على شئ واحد كما في النباتات وان كانت مستفادة من خارج فاما في  
 القسرية والفاعل الحركة القسرية طبيعة الجسم المعنوي كونه مع انهم ميل شري  
 اليه بالكون القاسر على معدة له ولو كان القاسر فاعلا الحركة القسرية او الليل  
 القسري لا شئ كل شئها باثباته وليس كذلك مما يناسب هذا المقام ان الحركة لما كانت  
 اما مقدر الذات متدرج للمعول فلا بد ان لا يكون عليها اما ثابتا غير متغير احد  
 ولا يلزم من ثبات المعول عن علته التامة وهو حال الطبيعة مثلا ان كانت على  
 صفة ثابتا كان مقتضاها ثابتا فلم يكن مقتضى الحركة اذ هي متغيرة شيئا فشيئا  
 والثابت من حيث انه ثابت يكون علته المتغيرا بينما في اقتضاها الحركة ثابتا  
 يلزمها ضرب من تدل الاحوال لا يقال في الحركة شيئا ان احد ما حثيثه انها في  
 الجسم بين سبب المسافة وشيها هو في هذا الاعتبار ثابتا في ذر من اذ ان كان  
 الى اخره والثانية حثيثه التثبيت يلزمها في هذا الاعتبار متغيرة مقتضى غير  
 ثابتة فالحركة من الحقيقة الاولى مستندة الى القوة الحركة دون الحقيقة الاخرى  
 الحقيقة مستندة الى تلك الحقيقة لا نقول الكلام في سداد هذه الى تلك عاينة

في الاولى انشغال في الثانية نفسية وكل حركة

فالمركبة

فالمركبة الطبيعية يجب ان يكون لها علتة متغيرة في مجموع امرين احدهما ثابت وهي  
 الطبيعة والثانيها متغيرة وهي الوصفات المحددة متغيرة متبدلة يكون ذلك في  
 حالات غير ملازمة للطبيعة والام ثمة متروكة فتوجب الطبيعة بشرط وجود تلك  
 الحالات العود الى الحالة الطبيعية وعند حصولها ينقطع الحركة لا شفا والحد في  
 علتها هي الحالات المحددة وكان ان العلة ذات جهتين جهة ثبات وجهة جهة كذا  
 العلول باعتبار القسطة والقطع الثابت الثابت والمقتضى والمقابل ان يقول القلة  
 في علته تحدد الحالات الغير المتناهية الطبيعية كما تكلم في علته بغيره بالمرحلة  
 يجب ان الطبيعة مع كل حال غير ملازمة علته الحركة ومع كل حركة علته بالمرحلة  
 غير تلك الحالة الدخلة بالمرحلة فلا يزال في الحالات معينة للحركات والحركات متغيرة  
 للحالات على الوجه السحر الغير الدائرة الى ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية  
 الحكم في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية وذلك لان النفس ذاتها ثابتة متغيرة  
 ثابتة فلا يكون الحركة الارادية مقتضى النفس فلا بد من ان تمام امرها وركب  
 الامر ليس هو القول بل لان نسبة الى جميع الجزئيات على السوية بل الحالات  
 المتغيرة عنها الامور الجزئية المحددة الموجبة لثبات الحركة وتجدد كل من الامور  
 والحركة متغيرة اخرى على وجه لا يقال كما عرفت في الحركة الطبيعية ولا ينبغي على  
 ان لا يجوز ان يكون فاعل الحركة ثابتا بخاصة بل لا بد ان حاله بعد حال الحكم القابل  
 فكلها يقال في تجميع نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يكون مثل ذلك في تجميع نسبة  
 القابل **فصل في الزمان** مطالب هذا الفصل ثلاثة الاول في التبيين  
 الزمان الثانی في تحقيق تبيين الثالث في بيان كونه غير قطع البداية ونهاية  
 وقبل الخوف المطالب ينبغي ان يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان اشكاله اربعة  
 فذكر من اثبت له وجوده عينا متمم من نفي وجوده لا كالجسم والنبوت في  
 متمم من جعله هو متمم من جعله هذا والمجاعون لجوهه متمم من جعله  
 جوهه قدسيا غير جسماني وخرق متمم من جعله انما وجب الوجود لذاته وتمم  
 من جعله جوهه جسماني بل هو الفلك الاعلى والمجاعون لدرجتها الفوق على انه

فصل



عن غير قارونوا ما نفس الحركة او غيرهما هذا تفصيل المذهب والمذهب كمال فرائق  
في جهة التفكير لوجود ما هو الاول ان لو كان موجودا كان متصفا ولا فزم او قل  
القديم والمتاخر عن الموجودات وهو بيط بالبداهة ولزم ان يكون وقت وجود  
الحادث ووقت عدمه واحدا فيلزم كونه موجودا ومعدوما وهو محال وانما كان  
متصفا كان بعضه متصفا وبعضه محققا ان لو كان حاصلا في جميع اجزائه لعدا محال  
المذكور فيكون وجودها خيا وبعضه مستقبلا وهو معدوم ان احدهما الاول  
الغير المنقسم المحفوظ فلم يكن له وجودا مع عدمه فاما في الزمان والشئ في عالم  
يكون موجودا امشع ان يكون له وجودا متصفا ثابتا فلا ان الطرف لا يوجد  
او اوقع قطع لتمام طرفه الزمان عندهم غيره قطع من الحياتين والمجربان في احو  
المطلق اعين الوجود في الآن او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم من نزع الاخص  
منه الا عظم فلا الملك ان كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في المكان او في وقت  
من ذلك الزمان ان كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي او المستقبل  
او الحال الذي هو طرفه الحيز المتاخر لو كان الزمان موجودا كان بعضه حيزا  
قبل البعض كما بينا فذلك القبلة لا يكون بالذات اما في الاقلان الصالحين حيث  
في علمه واجبه يحصل مع المعلوم وهما يتبع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتأخر  
واما ثانيا فلا في الجزء المفروض محله اما ان يكون علمه في الجزء الاخر او الاول  
من اولهم مهيئة او لا مهيأة من له او تقول هكذا اما ان يكون علمه في الجزء المتقدم  
لمهيئة او لا من اولهم مهيئة او لا مهيأة من له او تقول هكذا اما ان يكون علمه في الجزء المتقدم  
مهيأة لمهيئة ولا يلزم كون العلم حكمة لنفسها وهو محال فكل جزء يقتر  
في الزمان محيل ان يكون محال للمهيئة للجزء الاخر لكن الاجزاء المكشاة لا تقار  
الزمان غير مهيئة والحقا ان العلم الحيز لا يتوقف متباين بعضها عن بعض  
الفرق فاما يمكن له من الانقسام الغير المشابهة لميل ان يكون حاصلا بالفعل متباين  
فكل واحد من تلك الاجزاء غير قابل للاقسام ولا كانت اجزاء متباينة متساوية  
بالفعل فلم يكن واحدا قد عرف ذلك فليس لهم تركيب لزمان من لان ذلك المتأخر

القديم

استلزم ان يكتب الجسم من الاجزاء الغير المتجزئة وقد بين بطلانه وعلى الثالث وهو  
كونه علمه لاهلها من جهة الحيز المتأخر او كون علمه لاهلها من جهة الحيز المتقدم  
العلم الحيز المتأخر او كون ذلك محال وايضا ان كان الجزء المتأخرهما يمكن ان يكون هو نفسه  
متقدما كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذا القول في الجزء  
المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمانان ههنا فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على  
بعض ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف يعني ما ذكرناه ولا بالمكان وهو فيكون  
بالزمان لان اصناف التقدم مضمرة في التسمية بافتقار العلم لا يفسد فيكون للزمان  
ونقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا الى غير النهاية والجواب ان المتقدم والمتأخر  
ان لم يكونا جزيين من اجزاء الزمان لميل ان يكون اتصافهما بالتقدم والتأخر محيل  
اقتراهما فيكون يكون احدهما قبل والاخر بعده اما ان كانا جزيين من اجزاء الزمان  
فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان اخر اذا تقدم والتأخر من العوارض التي تعين  
اجزاء الزمان لذاته لا للافقطة اخرها مع قابلية التقدم والتأخر هو نفس الشيء  
سواء كان المتقدم والمتأخر في اوجها فكل جزء من اجزاء الزمان هو نفس الشيء  
باعتبارين كما ان ذات الباري هو نفس الموجود والموجود باعتبارين وهو نفس  
في ذاته نفس المتصل والاتصال باعتبارين وكذلك التأخر الزمان المعية الزمانية  
فان المعين اذا كانا جميعا غير جزيين من اجزاء الزمان كما في مابة المعية بينهما امر ثالث  
هو جزيين من الزمان واما ان كان احدهما جزيين متساويين في كونهما مابة المعية فيكون مع  
ومعية باعتبارين فان قيل فالزمان اذا كان لذاته متقدما ومتأخرا وكل ما كان  
منه من المتأخر فانها من جزيه ايضا فنفق القول ليس بمفهوم الزمان مجرد التقدم والتأخر  
بل هو مقدار يقضي التقدم والتأخر لذاته فهو لذاته من مقولة انكم ولكن لا تسمى  
ان يكون مع جزيين او صنفين لا انه لا معنى لذاته التقدم والتأخر كما ان  
لذاته جزيه لكنها لذاته تقضي القوة والاستعداد لاشياء لا انها محض الاستعداد  
متين يكون من مقولة ايضا فلهذا ما ذكره هذا المقام فظني انه يعود اشكاله عليه  
تلك الاجزاء لبعض بعينه فان كون بعضها متقدما وبعضها متأخرا مع تشابهها وقتها







الشيء هو المسمى بالزمان وان كان الزمان متقسما متجددا لانه لا يتحقق ان يتحقق  
وجوده بالمفارقات عن المادة او لا يتجدد ولا يستوعب في عالم الهندس فضلا عن ان  
يكون هو بنفسه جوهريا قائما بذاته مقارنا عن المادة وهم من جعل الزمان جسما  
هو ان الفلك لا اعظم لزمانه ان كل شيء في الفلك والمنفرد  
على تقدير حقيقته بالانسان لان بعض ما يوجد في الزمان يوجد في الفلك وكلما  
من جعل الزمان نفسا متحركة فاستدل عليه بانه ان الزمان متقطع  
متجدد والحركة ايضاً كذلك والجواب اما ان الانسان المعنوي في الفلك المتناهي لا يتناهي  
واما ثانياً فيكون الاوسط غير متحرك اذا التقى في الزمان بالذات وفي الحركة  
بالعرض كما هو في الجوهري والحق كما هو في بعض الناس ان من لا يحس الحركة لا  
يحس زمان والجواب ان هذا لا يجب الايمان بهما وجودهما من المفارقة  
بغيرها فخرج كونهما واحداً منها ان الزمان لا يتغير في حركة الساعات دون الفلك منها  
ان حركة تكون اسرع من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انهما قد يكون  
حركتان معا ولا يكون زمانان معا ومنها ان جزء الزمان زمان وجزء الزمان لا يكون زماناً  
ومنها ان الحركتان قد تتحدان في الزمان ومما لا اختلاف فيه ما لا خلاف فيها انهما  
هو الذي يقطع المسافة زماناً فحركة واحدة كحركة الحركة الاولى الفلكية فيكون  
في الحجاب هذه المذاهب لفاسدة في الزمان واجوبتها واما تحقيقها فذلك لا يمكن  
فيه وفيه زمانان اما الاول وهو المناسب للساعات الطبيعية ولهذا ذكره الشيخ  
والنقط الخامس من الاشارات فذكره ان الشيء اذا كان عدداً مع وجوده في الزمان  
حاصل وجوده ان كان ذلك الشيء متقدماً عليه باعتبار انفسه مع عدم هذا الحادث وهو  
باعتبار انفسه مع وجوده فتقدم الشيء المتقدم ليس باعتبار نفسه بل ان زمانه قد  
تجدد ذات المتأخر بخلاف قبليته كالأول بالقياس الى ان الزمان فان جوهرياً لا يتجدد  
يوجد مقارناً لجوهرياً لا يتجدد اما قبليته لا يتجدد مع جوهرياً لا يتجدد فافاقية  
زايدة على ذاته ولا اعتباراً بغيره فافاقية لانه فافاقية بطولها فافاقية زماناً  
ذات المتقدم يوجد مع زوال وصفه المتقدم وذلك عند كونه مقارناً بوجوده

عليه ولا ينقض عدم المتأخر اذا قد يكون بعد وجوده ايضاً ولا اعتباراً بركب من اعتبار  
لنفس الوجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتأخر فلا يتحقق هذه الحقيقة التركيبية  
بعد كما اذا وجدنا وجوده مع عدمه الحاصل لانه بعد الوجود مع انه ليس بمتجدد  
اعتباراً متقدماً على هيئته بل متأخراً عنه والذات الفاعلة فانه قد يكون قبل ومع وبعد  
وبالجملة لا بد له من القبليته والبعديته من امر يكون عرفته له لانه قد يكون متقدماً  
بما شئ او شيئاً بالذات فلا بد لها ان يشهد له ما يتحقق بها بالذات لا سيما ان  
لا يجوز ان يكون العرض بالذات للقبليته والبعديته امور متماثلة فليس يتحقق  
كلها لانه سبقاً على احده وطوقاً لآخره فافاقية زماناً فافاقية زماناً فافاقية زماناً  
بين ابتهاد الحركة وانها ذاتها فذاتيات وبعديات متصرفة ومختلفة مطابقة لآخر  
المسافة والحركة فاذا تحقق قبلات وبعديات متصرفة ومختلفة على سبيل المثال  
والانطلاق لآخر المسافة فيجب ان يكون ما هو المراد بالذات لتلك القبليات  
والبعديات المتماثلات متقدماً وتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التقدم  
ويكون خرج من لانه قبل ان يخرجه لانه بعد وعشع لانه صيرورة القبليته بعد  
او البعديته قبله وحدها هو المعنى بالزمان واما البهتان الثاني المناسب للحركات  
الطبيعية في واحد مقاصد هذا الفصل الذي مشا الى ان يقول اذا فافاقية الحركة  
وانتقد في مسافة على مقدار او مرتبة من السرعة وابتدعت معها حركة اخرى على  
سبيل المثال فافاقية الحركة والسرعة وجدت الطبيعة فافاقية مسافة اقل من مسافة  
السرعة والسرعة فافاقية مسافة اكثر منها وبما اقتضاه في هذا فنظرت في  
مقولة هاهنا من المسافة واذا فافاقية معها اخرى على مرتبتها من السرعة واقتضاه في  
الاستدلال فافاقية وجدت هاهنا فافاقية واحد من المسافة وان امكن تأخرها  
ولم يبدى الاخرى ولكن تركها معاً او يكونان على عكسها فافاقية وجدت احد القطع  
مسافة اقل من القطع الاخرى اذا كان ذلك كان من احد المستترين وتركها ان كان  
اعا موجد ووسع فيه قطع مسافة بحيث ليس بمتجدد بحيث اقل منها بطول معين  
وليس هو نفس الشيء من المسافة والحركة او السرعة والبطول فان كل واحدة منها



تقتضيه الاتفاق فيه ويتفق مع الاختلاف فيه واعتبر في الامام الرازي  
المباحث المشتملة على هذا الدهران بان قد اخذ من السيرة والبطون الماخوذ  
مفهومها الزمان وكون الحركات معارف الاخذ والحركة وليست هذه المعية  
المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بالزمان فقد اشتمل البيان على الدهر واجبا  
عند ان المظهر للبيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه كمية  
للمركبة فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان ظاهر في الحقيقة  
والعلم بوجوده كمن في تحقيق هذه الامور والمسايق هي ان يبين ان الفهم هنا  
اثبات الزمان على وجه يترب عليه اثبات كونه مقدار للحركة ومن ثم انما يقع  
توفر العلم بتحقيق هذه الامور على العلم بوجود الزمان في الخارج بحيث يكون في  
معنى ويكون حركة اسرع من حركة واقفا يتوقف ذلك على ملاحظة الزمان في الحقيقة  
سواء كان موجودا او غيرا او هيا فممكن ان جعل ذلك في جهة الى اثبات وجود  
في الخارج والمقدار المتوقف على ملاحظة الزمان انما هو تصور حقايقها والاعتماد  
من المبدعات الغير المحصورة الى ملاحظة الزمان عنينا او ههنا والماخوذ في الزمان  
انما هو هذا الازالة وهذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا انقصنا  
بعضها اقل من السيرة والبطون بحيث يحصل انسا نان متساويان كل واحد منهما نصف  
الامكان المفروض فلا وايضا فان في الوجود حركات كثيرة مختلفة في الازمنة والكمية  
او في جميعها والامكانات الواقعة بين هذه تلك الحركات وترتيبها متناهية الزمان  
والنقصان وكل قابل للزيادة والنقصان بالذات فهو مقدار وان كان متصلا واما  
وذلك الامكان كذلك فيكون مقدرا اما ان قبله للزيادة والنقصان بالذات فلا  
العقل انظر الى وجبه قابلية لما مع قطع النظر عن القابلية المسافة وغيره من  
الاشياء وهذا يدل على ان قوله لها انما هو بالذات واما ان متصل واحد فانه  
كان متقسما الى امور غير متقسمة لاري ذلك ان تركيب المسافة من الاجزاء لا يفي  
لا يطابق على الحركة المنطوقة على المسافة وانما ثبتت هذه المقدار فيكون على هذا واما  
ثابتا في قاطع الزمان فيجب ان يقع في الوجود معا او غير ثابت وقد كان الامكان مقدرا

بذلك

غير ثابت ان لا يوجد اجزاء في مقدار الزمان فثابتا كان اما مقدرا لاشياء  
او لوقت الحركات وكل منها باطلا على الاول بل قد يكون جميع الحركات الواقعة في الاشياء  
واحدة او مسافات متساوية في ذلك الامكان وليس كذلك وعلى الثاني بل قد يكون في  
المادة زيادة وقد نقصانها في مقدارها ويذكر ان لا يصغر جسم اسرع حركة ولا يزداد  
وقا الحية بعكس ما ذكرناه انه لا يمكن ان يكون هذا المقدار مقدرا للمادة لكان  
يزداد من زيادة المادة ولكان كذلك لكان كلما هو اسرع اكبر واعظم واعتبر في  
المباحث المشتملة بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما في الابطال واعتبر بان  
يكون الاسرع اعظم مما هو في الاسرع اقل مما هو في الابطال لان الاسرع هو الذي يتقطع  
المسافة في زمان اقل فاذا لمع المعنى بان يقال لكان هذا المقدار للمادة فيجب ان يزداد  
المادة بزيادة مقدارها ان يكون الابطال اعظم لان هذا المقدار في الابطال اعظم من  
توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شي بان يقال له ان هذا المقدار هو مقدار  
يوزن ان يكون ما هو اسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون مقدرا جسمية  
لشدة الميل الطبيعي فيكون مستقيما في موضعه يكون ازيد في هذا المقدار واما في  
بالعكس فان ما هو الابطال فيها وهو الذي جسمية اصغر وميله اضعف يكون ازيد  
في هذا المقدار وهذا امكان مقدرا غير ثابت وهو المانع من الزمان فثبت انية  
واما المطلب الثاني الذي هو تحقيق مهية الزمان فهو ما اشار اليه بقوله وهو  
مقدار الحركة لانه ثبت انه كمية متصل فاما ان يكون مقدرا للجسم والهيئة  
قادرة من هيئات الجسم ويكون مقدرا للهيئة غير قادرة منها لا سبيل الى الاول ان يكون  
مقدار الجسم والهيئة قادرة من الزمان غير قادر ولا يكون مقدرا للجسم والهيئة قادرة  
قبل ان يدرج ان يكون هو جليش بوجه مقدار الامكان لانه مطلق المقدار في  
شي من المقدار كما يحكم به الفطرة واعتبر في علم الفلك في الفهم في حواشيها  
بعض شروح هذا المختصر بان الحركات بالكمية الكمية يكون اكم الغير القادر  
يقول الجسم والمقدار بدون مقداره ودر عليه كما هو متقول في المباحث الفيزيائية  
بان اكم الذي يحرك فيه الجسم ليس غير قادر اجتماع اجزائه لعدم اكمية هذا الجسم

كل كمية متصلة

قادر لا يكون

مقدار الجسم القادر



فريضة وهذا لا يقضي غير قارية فيه من اثار الكمية تلك الصورة اقول  
 في الجواب ان يقال ان الكمية التي تحرك فيها الجسم لفرقة واحد ما في قدرته لا يتحرك  
 المحرك عند زمان حركته واذا لم يكن قبله في الحركة في كل ان واحد منها فلا  
 يلزم من خلو الجسم عن مقدرة الزمان ولا في الان بخلاف ما اذا كان الزمان  
 مقدرا لا مقدرا فانه لا يحرك بل هو مخلوق ذلك الامر عن مقدرة في كل ان فربما ذكرنا  
 في ان اصله هو مقدار طبيعة غير قارية وكل هيئة قارية هي الحركة هذا هو اصله  
 انما يشيخ الاشياء من ان الغياض والذات فخصه في الحركة والزمان فربما ذكرنا  
 الحركة في تقديره المذكور لا يلزم كون الزمان حركته وكونه مقدرا لا مقدرا ما اريد  
 النفس على ما لا يراى الامور التي قد تحصل على سبيل القدر كالحالات التي  
 تقع فيها الحركة وكذلك السطح الغير القاري والجسم القليل الغير القاري  
 الجسم شيئا وكما نعلم الغير القاري الحاصل من حركة الكثرة على السطح المستوي  
 على ما ذكره في الموشى الغير القاري فثبت على عدم التقدير بين الاوصاف بالشيء بالذات  
 والوصف بالعرض واما ما اجاب صاحب الحاشية من بعض هذه النقود  
 بقوله لما كانت الحركة تدعى كمية لا تدعى لشيء السطح الغير القاري او اقله  
 او القطع تدعى والخاص في كل ان من زمان القطع ان من قسم سطحه الى اجزاء  
 التي كل ان جميع الاجزاء لا غير قارية ومعلوم ان حركته لا تحصل على السطح المستوي  
 من ان زواياها عن موضع الملاقاة لا يكون في ان بل لا يحصل الا بالحركة وفيها  
 الحركة غير قارية للسطح كما ذكره الشيخ في الشفا فاقول فيه وجوه من التحليل غير  
 على من استعمل الاصول التي قد ذكرناها سابقا وما ذكره الشيخ في الشفا الذي  
 نفي الملاقاة لا يثبت من الكثرة للسطح في زمان حركتها على نفي الملاقاة انما  
 بينا عنها فالزمان مقدار الحركة ولهذا من عقل عن الحركة عقل في الزمان  
 مقطوع البداية والنهاية فهو قول ونقول ان الزمان لا بداية له كما نعلم  
 لان الزمان لا يكون له بداية فيكون عدمه قبل وجوده قبلية لا وجودية  
 وكل قبلية لا توجد مع البعد في ذاتها بل هي متناهية صلاوة عرضها بالذات نفسية

سطح وقيل لا يحتاج  
 الكثرة والقوم  
 المتاهل على ما  
 العمل الاول في ما  
 المطلق الثالث في ما  
 كون الزمان

الزمان

ان الزمان لما ذكرنا من ان غرضه هذا النوع من قبلية ليس هو التقدم الذي  
 وصف بالقبلية الزوال هذه النقطة من ان التحقيق بعد البعد قد لا نفس في نفسه  
 سابقا غير اجزاء الزمان كالفاعل وغيره قد يوجد مع البعد ولعله لا يتبين  
 جميع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار زمانه قد يتحقق انهم بعدا في  
 انما اذا فرض عدم الزمان قبل وجود قبلية لا يتجانب مع البعد بل يكون الموصوف  
 قبلية عدمه نفس وجوده فيكون قبل الزمان زمان هدف فنحن عدم الزمان  
 يستلزم وجوده وهذا قولنا العمل الاول من قال للبديث الزمان قال يتقدم  
 لا يشهد به وكذا لو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا وجودية  
 فيكون نهائية البيان المذكور فيكون بعد الزمان زمان هدف ولما ثبت ان الزمان  
 من عوالم الحركة والحركة من عوالم الجسم والقول في الجسم والحركة كالقول في الزمان  
 وهذه احدى الشبهات للقائلين بعدم العالم ويمكن وفيها ما يشبه طائفة  
 من المتكلمين من ان تقدم عدم الزمان على وجوده فيكون نهائيا كما تقدم  
 بعين اجزاء الزمان على بعض اجزائها لا يكون نهائيا ولا الزمان ان يكون الزمان نهائيا  
 بل هو غير اجزائي ما بالزمان بالاشرف والرتبة والعلية والطبع فكما عقل في  
 من التقدم في الزمان على وجوده حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا لان  
 قد علمت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض زمانا كيف وقد ذكرنا ان مصداق  
 العمل مطابق الحكم بهذا النوع من التقدم والآخر انفس اجزاء الزمان بلا ملاحظة  
 امر اخر غيرهما ولا بالانحوائت لما فيه تبطيرها اليها الزيادة والنقصان وكل ما كان  
 لك فله بداية فللشواذ لما فيه بداية لان الحكم عليه بالزيادة والنقصان يجب  
 يكون موجودا وجميع الحوادث من حيث هو مجموع مالا يوجد له في الخارج فلا حكم  
 عليه حكما شرا فاعلم ان يقال اما ان الزمان لا يتقدم ان الزمان لو كان له  
 بداية وجب ان يكون له عدم قبل وجوده اذا الشافعي في المقدار سواء كان قارا او غير قارا  
 لا يستعمل المسبوقية بالعدم فكما ان شاهد البعد الحاضر في مقداره لا يستعمل كونه  
 مسبوقا بعدم تلك حكم شاهد اجزاء الزمان فان مجرد شأه لا يوجب مسبوقية بعد

يجب لا يستلزم زمانا  
 فليعقل مثل ذلك في نفسه  
 على الزمان



سابق عليه وكان شا في الفلك الذي هو مجر وجرات الامكنة لا يتكلم تأخر  
عن امر متاخر وبقدره موجودا وهو موجود اوله واما مكانا فلك شا في الزمان  
الذي هو مجر وجرات الارض وغيره في الزمانيات لا يتكلم تأخر عن بقدره  
موجودا او موجود مقارن لشي او غير مقارن تأخر زمانيا وان كان العلم  
عن ادراك شا فيه كما يعرف من ادراكه انه ليس وراء الفلك الا على شيء مخلص  
ولا ملاء واما تأنيها في الزمان لما كان متحركا او متغيرا في الخارج كما  
يبدأ فيزي في كثر البراهين المذكورة في شا في الكليات من التطبيق والتشاق  
والوسط والطرف والقياس والاعتدال بعدم وجود اخره بحدته في جبره في  
جريان تلك البراهين لانه وان لم يجمع اخره تشاقده واصلهم في بعضها عند بعض  
مدركه المحسوسين في ظهور الزمان المسحوبين في جريان المكان لكن في الواقع  
بوجوده عند تشاقق المبادئ العامة على الزمان والمكان وما هو اعلى  
منها بحدته في التشاقق متوافقة المتصور اذ لا فقد ولا عيب هناك الا في حيزه  
بل كل ما يكون وجوده تدبيرا بالقياس الزماني فهو في القياس المراتب  
المفيدة وكل ما هو باس من مكان فهو خارج عن القياس الزماني وهو القياس  
والقياسات في الزمان والمكان بالانتماء الى الزمان في المكان في الزمان  
بالانتماء الى القدر والحق وضرب من مكانه فلا يتصور شي منها بحدته من الوجوه  
فاذا كان الزمان في الواقع بالقياس الى المقادير والحق الاول موجودا متصلا  
قارا فلا مجال لتجربان تلك البراهين وانما قولنا ان الزمان المكان الشا في الزمان  
من باب المضاف والمقتضى ان مت كان احدهما بالفعل كان الاخر بالفعل وان  
بالقوة كان بالقوة فتقول ان كان الزمان نهاية في الوجود مع اوله هذا هو  
كانت نهاية في الوجود اما ان يكون وجوده مع الزمان مقارنا له فيكون  
مقارنا في الوجود مع الزمان وهو بطلان الزمان منقسم والاول غير منقسم فليس يكون  
بها مطلقا واما ان يكون وجوده مقارنا على وجود الزمان فتكون لان بالفعل  
حيث يكون الزمان بالقوة مع انهما متساويان والمتساويان لا يكون احدهما

والقوة

والاخر بالقوة وهذه الشبهة قد استلقت في سائر الاماكن المتحصل وعندها على  
استادى امام الله علوه ومجده فاذا كان الزمان على تقدير الشا في الزمان  
يكون لزمان بالفعل فان الشا في الزمان يطلع بعينه قطع الاستادى في حيزه زمانا وقد  
يطلع بعينه شا في القدرة المعاصرة المقدار بسبب حيزه زمانا متساوية وقد يقال  
المعنى الثاني المعنى الاول كما في حيزه الزمان فليكن الزمان ايضا من هذا القبيل  
واقول يمكن الجواب عنها بوجوده في الاول انما منقوصة بالحركة الخاطئة فان بدايتها  
ان كانت موجودة فلا يخ امان ان يكون الحركة التي هي بدايتها موجودة معها وهو محال  
لاستماع المطالبين ببداية الحركة وبلها وان لم تكن موجودة كان اصل المتساويين  
بالفعل والافعال في الزمان لا يكون شي من الحركات متساوية في الزمان ان  
المتساوية لا يكون بسيطة حقيقة الا يكون معنى غير نفس المضافه وقد يكون ذاته  
من مقولة اخرى قد يعبر عنها الاضافة وهو المضاف المشهور فتقول لكل من الزمان  
الشا في الزمان الذي هو في حيزه حقيقة سوى كونه مضافا وباعتبارها في بدايتها  
ليجيب ان يكونا معا في الوجود والاضافة انما تعبر عنها العقل في الاستدلال  
وجودهما في العقل الثالث انما لا يمكن ان لا يكون في حيزه في الزمان  
قطع الزمان وهو امر سلب مع تقدير شا في الزمان لا يكون له فعل في الوجود حتى  
لجامع وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما تعبر عنه باعتبار تحقده العقل  
فلا انما يحذفه في اجتماعه مع الزمان وفقد في العقل واما ما يتكلم به في  
الفلا سفتة كسبها تشقا والحياتة والتعليقات والمبدء والمعاد من الزمان  
الزمان حادثة في حيز حركتين متساويتين بشهادته مع بداية الزمان اما ان  
يكون مشعا او مكننا فان اشبع فذلك لا مشاع ان كان عابدا المراتب المتعددة  
لهم اشغال التي من الاشياء الى الامكان وان كان عابدا الى القدرة الله نعم الزمان  
اشغال من الجز الى القدرة وكلاهما محالان فان هذا الفرض ممكن فلا يخ امان  
يمكن ان يتبدل الحركتان العظمى والصغرى ويتساويان معا او لا يمكن ومع ان يتبدل  
معا وتساويان معا فلا بد من ان تتساوى الصغرى عن الكبرى في حيزها فاختلقت بينهما



هو المقدار والقديم وتأخر وهو الزمان فيكون مثل الزمان زمان وهذا لا  
غير لها بنية فاما مكان وجودها كمكانات الحركات فيستدل على وجود المدة ثم بعد ذلك  
يستدل بوجود المدة على وجود الحركة والحركة فيكون ليس سلكا من ههنا فتنبأ على  
فان قيل المدة والناظر الحاطية به مع بعض المتكلمين من المعتزلة حيث يصحون استدلال  
ثابتا بين الاولين وبين خلق العالمين الموجودات فيكون فوق هذه الجهات  
غير مشاه فان المبرهن ان يقول على تقدير تنافي الاستداد الزمان فيكون وقوعه  
الحركة في الزمان كقوله في وجود المتغيرات بالذات فان انطباق على الزمان  
في المفهوم من طبيعة الحركة والتمتع بالذات لا يكون مما يتعلق بالقدرة اذ الفهم  
هو الامكان وليس قبل الزمان كية موجودة او موهومة فيمكن العقل من وقوعه  
حركة احركات فيما بل هذا وامثال ذلك من خراجات الوهم فانه مكان ان لوهم ان  
تصور كرتين محييتين بالعلم بامر السطح الباطن من كل منهما السطح الاخر من العلم  
بحيث يكون ما بين سطحي احداهما ذاعا وما بين سطحي الاخر ذاعا وهذا هو العلم  
بوجوب تقدير امتداد وخلقه وقوله فوق الحيز تلك حكم من الحركتين المختلفتين  
وجود الزمان لا يقضي مدة ثابتة معلما مستمرا فكما ان وقوع كرتين على الوجه  
محال فذلك فرض الحركتين محال والشيء انهم يستعمل هذه الخجة على انهم نظروا على  
ان ذلك جدي سكت المفهوم كما يظهر من كلامه حيث قال في الحيات الشفا الحيات  
ان الفاعلين يذهبون ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا بنية ولا فاعلا فاما جدي في الماضي  
ببانه وهو بان جدي اذا استقصى قاي الى برهان الشرع الثاني في الفلكيات  
وفيه اثبات فصول فصل في اثبات كون الفلك مستديرا اعلم ان البرهان على  
طرف امتداد الواقع في ما خذ الاشادة في الحقيقة حيث امتداد لا يفسد ولا يفسد في  
لكن يظن على سبيل المساحة او سبيل المصطلح على امتداد الوهم الذي اخذ من  
الى الاشاد والبرهان المعينة سئلان الابعاد انية معتبر في الاجسام وفي المقاطعة  
على الزوايا القائمة ثلثة وحصل منها طرفان فاطراف الستة هي الجهات الست التي تقع  
اليها الاشادة وفيها تكون موجودة متمايزة بالفعل كالكتف فيكون بالقوة والقوى

والاشارة

كالكرة

كالكرة اثنتان منها طرفا الامتداد والطول ولجميعها الانسان باعتبارها المجرى بالزمن  
بين راسه وقدمه حين هو قائم وهو طول قائمه بالقوى والحق بالحق منها  
ما بين راسه والطبع والحق ما بين قدميه بالطبع واثنتان طرفا الامتداد والعرض  
باعتبار عرض قامة اليدين والشمالي اليدين ما بين قوسيهما بينهما البعد والشمالي  
ما بين يديه واثنتان طرفا الامتداد الباقية في جميعها باعتبار سطح قائمه بالقدم  
والثالث للقدم ما بين وجوده والثالث ما يقابل يدهم في جميعها في سائر الجهات بل  
الاجسام وان لم يتميز اطرافها كالنكاح فانه قد شبه الفلك بحركة الحركة  
بالانسان يكون احد قطبيه على والقطب الاخر سفله وجهه الشرق الذي منه  
تلك الحركة بحيثية فشبها ثانيا بين الانسان يظهر من قوة حركته وجهه الغرب  
ووسطا سائر قدميه ما يقابل يدهم اذ اعلمت هذا فنقول اثنتان من هذه الجهات  
الست وهي القوى والحق حقيقتان لان المفارقة والحق اثنتان بالطبع يتو  
بعض الاجسام في حركة الطبيعة الى احديهما والبعث الاخر منها الميادين له بالية  
الى الاخر ولهذا لا يقبل احديهما بالاخر اذ ليس ثبوتها باعتبار انهما الى الشيء  
عنهما فليس قومية القوى باعتبار وقوعه فيها بل راس الانسان ولاهية تحت  
باعتبار وقوعه فيها بل قد سبل الوضع الطبع للانسان هو ان يكون كذا فاما  
هذا الوضع بالاشكال سر لم يبق للانسان على الوضع الطبع لان يتقلب لقوى  
وبالعكس فثلاث الاربعة الباقية فانه لا ليت بحقيقة فان كونها تلك الجهات الست  
باعتبار انفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها الى ما هو خارج عنها بل عنها عند  
الحقيق محذوفات ونقطة اعتبرت معها انما قدر الى ثبوت تارة فاما وبفاجعة  
والى مقابل ذلك في شيء اخرى فصادت بها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى  
ولهذا تبدل تلك الاضافات فان اليدين شك بالحقيقة فوق او تحت اعتبر كرتين  
فيما يلي احدى جانبي الانسان واكثر اليسار على احد يدهما معبر فيهما وقوا  
فيما يلي اضعف الجانبين ولهذا يتقلب اليدين يسارا وبالعكس بانفسه  
والى ما ذكرنا اشار بقوله وبما ذكرنا بان كون الفلك مستديرا ان فيهما بين



متساويين لا يتبدلان احدهما فوق والاخرى تحت فان قلت لما كانت جهتا  
 الفوق وال تحت على ما قلتم ما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فالمتبدل يجري  
 فيهما كما يجري في اطراف الاربع الباقية وذلك لان الشخصين الظاهرين على طرفي  
 قطر من الارض كان راس كل منهما وقدمه على القطر الطوي فيكون الجانب الذي على  
 راس كل منهما على قدمه لاخر بالطبع فيكون فوق كل منهما تحتا بالقياس الى الارض وكل  
 العكس فكيف قلتم انهما لا يتبدلان قلنا ليس ما يلي راس كل منهما بالطبع هو ما يلي  
 قدم الاخر بالطبع فان النسبة في راس كل من الشخصين مع الجهة المتخيلة للجهة  
 طبيعية ليست هي كنسبة قدم الشخص الاخر بها والا كانت نسبة قدم الشخص  
 فوقه منها موضع التحريك الى نسبة طبيعية وليست كذلك لا يكون نسبتا  
 شخص الى محاذي راسه من السماء كنسبة قدم شخص الى راسه وقيل واحدة منها  
 اي من الفوق وال تحت موجودة ذات وضع غير منقسم امتداد الذي يحدد  
 ويقع فيه المراتك المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما كذلك موجودا في موضع  
 غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك جسم استديرا وانما قلنا ان الجهة  
 موجودة ذات وضع لانها لو لم يكن كذلك اي لو لم تكن ذات وضع لما امكنت الا  
 اليها امتناع الاشارة الى الامور المجردة عن الموضع ولولم يكن موجودا لما امكن  
 احتواء المتحرك عليها ففي كل هذه الف وتغير يرتب فان وضع ما او دونه الشان  
 المتبدل من انهم موجودوا الاشارة الى نقطة الموضع في وسط الخط المقوم  
 في وسط السطح والى السطح المقوم في وسط الجسم مع عدم وجودها اعدم تركب  
 المقادير من الغير المتقسما تغلا يلزم كون المشار اليه موجودا في الخارج على  
 احد الطرفين اما وجوده فيها او وجوده للحل الذي يتوهم فيها المشار اليه فيه ولا يخفى  
 عليكن ان كون الغاية في الحركة الانتهائية لا يتا في مقصدها المتحرك الى الجهة فعلى  
 هذا لا يرد المنع على المتقدم من الاستغناء في المطوية في انهم ما هم قولنا لكن حياة  
 المتحرك الى الجهة يمكن بل واقع فان الاجسام العنصرية يتحرك بعضها الى جهة الله  
 وبعضها الى جهة تحت وان لم يكن نفس الجهة علة غايته لحركتها بل الوصول اليها

فانما

ما اخذ الحركة بغيره

لذلك

او القرب بها واعلم انهم ان توجه المتحرك اما ان يكون في وجود الفعل او الى غير  
 بالحركة وطاهران الجهة لا يتصل بنفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل لا بالقول  
 او بهما وانما قلنا انها غير متقسمتين في ذلك الامتداد اذ في امتدادها ماخذ الحركة في  
 قوا انفسها خلافا قل من ان يكون له حيزان فاذا صارت المسافة متطوطة ووصلت  
 الحلة في الحيزين فاما ان يكون يسارا وليست على حركتها فان سلك لزم ان يكون  
 هو الحيز الاقرب ولا يكون الا بعدد حيزي اصلان اذ لا يرد بالمقصد اما ان يكون له حيزا  
 يوصل المتحرك اليه وان ليس له حيزان فاما ان يتحرك عن المقصد والى المقصد  
 فحرك عن المقصد لم يكن بعد المتحركين من الجهة وان تحرك عن المقصد لم يكن اقرب  
 المتحركين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسم في ماخذ الحركة  
 فان ثبت هذا وتحقق المقدم نقول في بيان الملازمة ان كل واحدة منهما اما جسم  
 جسمان كذا لا يتجسم لعدم قبولها الانقسام في الامتداد او ماخذ الحركة وجوب كون  
 الجسم قابلا للانقسام في سائر الامتدادات فهي اذن موجودة صبا لا يتغير جودها  
 لا بطلان ما سئل الجسم من ذات الامتداد الجوهري في موضعها لا يكون بالذات بل بالامر  
 بيد قدما ويعين وضعها فنقول في هذه الجهات ليس في حيزها امتناع للحركة ولا في  
 داخل حيز ملاء متشابه اي الجسم متشابه من حيث ان تشابه سواء لم يوجد فيه  
 اختلاف اصلان كالجسم الذي لا يكون متشاهما او وجد فيه اختلاف ولا كان لا يكون متشاهما  
 للجهتين من حيثية اختلافه والامتثال الاول وان كان في نفسه لكن انما يتحد  
 اليها لا يتوقف على سفلها المترو والامامان متساويان متساويين بالطبع فيرتفع  
 الحدود المتفرقة في المنتزه عند تحقق الامور المتخيلة والذات فيه فانه يكون  
 ههنا مطلوبه لبعض الاجسام كما في الهواء والطبع والاشراج متساوية لذلك البعض  
 ومطلوبة لبعض الاخر كما في الارض والماء والطبع لا يوزن عدم اختلافهما انما يلزم لو كان تميز  
 في ملاء واحد متشابه فلم لا يجوز ان يكون عقد ههنا متساويين متساويين لا تميز  
 هذا انهم يستلزم عدم تماثل الجوهريين لان كل واحدة منهما على هذا التقدير يجب ان يتبع  
 في ملاء واحد لكن المملوء الواحد في نفسه قد يمتنع وتعين بعضه لان يكون متساويا



دون غيرهما مع تشابههما في كونها في جهة ترجع بلامرج في جهة الجهتان غير متعينين  
 كنهما متعينان ههنا وكذا الحال اذا فرض تعدد ههنا من ملاء واحد غير متساوي كونهما  
 بالتساوي فاذ افترضنا جهات حيث كانت حقيقتا جسمين متعينين في جهة واحدة  
 متساوية انما يكون في أطراف وهما ايات خارجة عن الملاء المتشابهة سواء كانا في جهة  
 وغايات او غيرهما كوجهات تحت فانها متعديتة كنهما الفلكات وهما في جهة واحدة  
 الى المركز وغاياتهما عن الملاء المتشابهة الذي هو الفلكات والمعدن المستفاد من نقط  
 الجرم تحيط على التسامح وتقيدها الملاء المتشابهة بمرجوع ما هو الواقع ولا توجد في الملاء  
 على ما ذكره ههنا وبقي ان كانت ايات يكون الجرامات متعديتة ومتعديتة باطراف وغايات  
 خارجة عن الملاء المتشابهة كان متعديتة ههنا كنهما كنهما في جهة واحدة ان يكون الجسم  
 حلا وباجسام متعديتة فان كان الجسم واحد وجبله يكون كنهما في جهة واحدة في جهة  
 ليس كنهما لا يتعديتة به جهة السفلى بل جهة السفلى غايات البعد عن جهة الشرق لا  
 متساويان بالطبع فان الاجسام المتساوية احدها ما بالبطع ههنا من الاخرى ما بالبطع في  
 احدهما ما بالبطع لا يرسى الا في جهة واحدة من الاخرى ما بالبطع ههنا من متساويان  
 لا متعاد واحد يلزم من ذلك ان احدهما اذا كان في غايات القرب من جسم يكون الاخر في  
 غايات البعد منه والفرق في ولا تتبدلت جهته السفلى بالنسبة الى ما هو البعد منه  
 عن كونها مستقلة وصارت فوقا بالنسبة اليه ولا يتعدى مبرأى بالجسم الى جهة البعد  
 اما اذا كان البعد خارجا فقط انه لا يتعدى بالكرى ولا يفر الكرى في جهة البعد من جهة  
 الاو بعدا من جسم يمكن فرضه بعدا منه وليس من جهة من مراتب البعد ههنا ما يكون  
 ذلك الجسم محدها والحدود غيرهما اما اذا كان البعد داخلان في جهة الكرى في جهة  
 حد يكون غايات البعد الداخل من المحيط فان كل قطر يفرض في المضاعفات اذا كانت غايات  
 البعد من جهة يكون غايات القرب من حد فان الحد في الجسم لصفحة كنهما في جهة  
 بالفضل في كل قطر يفرض في جهة من القطر الوسطية الى واحد من السطحين يكون البعد  
 من الوسطية بالنسبة الى السطح المقابل في جهة القطر الوسطية لا يكون غايات البعد بالنسبة  
 الى سطح ما فلا يوجد في القطر نقطة في غايات البعد في جهة هذا ولا يرد ما قيل ان ايات

غايات البعد الداخل غايات البعد من مجموع غايات الجسم من حيث هو مجموع فلا يتعدى  
 لا يتعدى في غير الكرى لجوازا ان يفرض في الكلب نقطة تكون غايات البعد من مجموع غايات  
 من حيث المجموع وان لم تكن غايات البعد من كل واحدة منها وان اريد غايات البعد  
 كل واحدة من غايات هذا المعنى فلا يوجد في جهة الكرى لا يوجد في جهة الكرى ايضا اذا لم يكن  
 ليس غايات البعد من كل قطعة من محيط الكرى لا ناقول محيط الكرى سطح واحد في  
 الغير المركز او خلاف تلك القطعة فربما بعد ان يحد في جهة الغير جهة في المحيط غير  
 لا يتساوي في جهة القرب والفرق والامور الغير المحقق غير معتبرة فيكون المركز غايات  
 البعد فيه فان كان الحد جسم كنهما في جهة القرب عنده في القرب وكنهما  
 جهة البعد عنده في جهة واحدة وان لم يكن كنهما لا يتعديتة به الا احدهما في جهة واحدة  
 الجهة الاخرى فلا يتعديتة به جهة السفلى فان فرضنا محدها في جهة واحدة يكون محدها  
 لها هدف وان كان جهة الجهات باجسام وجبله تحيط بعضها ببعض الا ان  
 لم يكن بعضها محاطا ببعض لم يتبعها غايات البعد ان ما هو البعد من بعضها ههنا  
 من الاخرى في جهة الجهات وكل ما يفرض غايات البعد من بعضها كنهما غايات البعد  
 من الجرم بل يكون غايات القرب من البعض الاخر في الامتداد الواصل بينهما والاول ان  
 ان يقال لو كان كل واحد من الجسمين المتساويين محدها فانما يتعديتة به جهة القرب  
 جهة البعد فلا يتبعون بشئ منها الاصل لان البعد ههنا ما في الداخل وفي الخارج  
 وغايات البعد الخارج عن الجسم غير متعديتة كنهما ههنا وغايات البعد الداخل عن احد  
 انما يتحقق اذا كان كنهما وكانت نقطة المركز غايات البعد من جهة كنهما في غايات البعد من  
 لان البعد الداخل في احداهما خارج عن الاخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتعديتة به  
 وانما يلزم على تقدير تعدد احداهما في جهة القرب من كل واحد من الجسمين المتساويين  
 ان يكون تلك الجهة واحدة معتبرة بل يكون جهة القرب متساوية في جهة القرب  
 القرب من احداهما البعد عن الاخر لان قرب كل جسم يسلم من البعد عن المركز  
 لكن القرب جهة واحدة معتبرة في جهة البعد ههنا باجسام بالحد المستقيمة  
 البعض الاخر فلا يكون متعديتة في جهة واحدة بل يقال ان كانا في جهة واحدة



الجوهري من جهة من متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى اعتبار البعد لان  
 يكون الجسمان المتباينين مختلفين بالطبع ولقد قرب كل منهما واحده من الجهتين  
 اللتين هما الضوق والعتمة لانهما متساويان في المسافة من تلك الجهتين متساويان في  
 البعد فمن جهة واحدة من الضوق متساويان في جانب متباعد الى الجهة الاخرى على السطح  
 وبالعكس في جهة البعد من المركز لا يمكن ان يكون البعد من احد الجسمين قد باس من الضوق  
 وتوضيح في جهة من مركزه والاصل بينهما فالبعد عن احد في الضوق ليس في جهة اخرى  
 تكون جهة حقيقة مغايرة لصل من جهة القرب والبعد منها في جهة واحدة الى  
 الحقيقة كما مر ذكره كذا المعلوم من الجهة الحقيقية ليس في الضوق والعتمة فانهما  
 المحدود لو كان احدهما محيطا لكان يكون منها محيطا بالآخر وبذلك يحصل المطلوب في المحيط  
 من تلك الاجسام اما ان يكون كريا او لانا ان يكون كريا لا يتغير به الوجهة القرب منه  
 والماجته البعد عنه فلا يتغير احلا سواء كان الحائط كرويا او غير كرويا  
 الحائط وان كان غايه البعد عنه لكن لا يكون غايه البعد من المحيط القريب الكروي  
 ان كان المحيط كريا لم يتغير في جهة البعد من جهة القرب من مركزه على ما مر  
 ولتقع الحائط حشا او دخل لاصلا في الحد بين الجبهتين حيث تجتمع وان كان وجود  
 من وراء العين نقطه المركز وقيامها بهما من حيث انها تباينة جهة المستقرين  
 الاعتبارين فرق وان خفي على بعض الجبهتين بحيث ان يكون جسما واحدا  
 كريا ولزم ما ذكرنا كونه محيطا بالاجسام المستقيمة في الحركة فيكون الحد للجهات  
 فلما اذ لا معنى بالفلك الاجسام كريا محيطا بالاجسام المستقيمة في الحركة  
 ثبت ان الجهات الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير متغيره وانما تارة  
 ما خفي كذا كان الفلك كريا في كل الخط وهو استدارة الفلك المحدود واما انما  
 ما سوي الفلك المحدود من الافلاك وبيان استدارتها احتياج الى نظر لطبيعي  
 هندسي والحكا على كونه الافلاك كريا من جهة طبيعيتها ومنها انما يثبت في  
 ذكرها الى التطويل واما ما نقل عن المصلح الاول ونسكت به صاحب الجواهر  
 على كونه المحدود بان يكون متصلا بالافلاك عند خروج الزوايا عن اضراسها و

فصل

لو كان بفضيا او عدسيا احتياج الى فرغ وموضع خالي وان الكره لا يحتاج الى كونه  
 دائريا او كرويا عيات وليس بهمان فان البعض لما كان متولدا من دوران في  
 المسافة على قطر الطول والعرض متولدا من دوران على قطر العرض اذا لم  
 الحركة الاعلى القطر المتولد من الشكل من الدوران عليه لزم اما ان يثبت من حركة  
 الكره من عدم الاحتياج الى فرغ ومكان وقيل في الشرح الرئيس عند كل موضع  
 كان ذلك الفيلسوف منها ما قال ما سطوس في تفسيره لكتاب السما ان يثبت ان  
 يعمل كل واحد على حسن الدجور من الحركة الدورانية في الكره لا يقع منها بوجه  
 خلاف وقد يمكن ذلك في الشكل البيضا اذا لم يكن على قطر العرض والعدس اذا كان  
 على قطر الطول وانت تعلم ان كلا من هذا الاعتبار يخرج عن الشين ان يخرج ان  
 يكون حركة الفلك اذا كان بفضيا على غير قطر الطول متساويا وكذا اذا كان على  
 على غير قطر العرض فلا يلزم التلازم الاعلى في تولد مستقبل فلا محذور فيه ومنه لا  
 قناعيات ايضا قولنا انما سفلان الشكل الكروي افضل الاشكال فهو الباق بالبحر  
 السماوي واما ان فلك الكره افضل الاشكال فلا يخفى انها اقربها بالطبع وانما بالذات  
 واحوطها لما هو به واعلمها في القوام وان وها عن الاوقات اما الاول فلا في الشكل  
 انما ينصف بالوحدة الطبيعية والشكل الماير الاشكال انما ينصف بقطر عاقبة  
 غير طبيعية اخذ الاوضاع والزوايا لا شك ان الوحدة في كل شئ قبل الكثرة وان ما  
 بالطبع اقدم ما بالقسر وايضا اثبات جميع الاشكال المصطفة بتوقف على اثبات شكل  
 الكروي واثباته لا يتوقف على اثبات شئ كما يظهر بمرجعة الكتب الهندسية  
 اقدمها بحسب الجود العيني والعلى صجها واما الثاني فلا بد من وجود واحد وهو  
 المركز وهو غاية محدود في المحيط وهو واسطة محدودة في البعد بينهما وفي  
 او تقصر منه لم يكن كريا واثباته في الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلا يتوقف  
 على شكل يكون قطره مساويا للقطر وان ثبت على شئ ما هو مساويا للقطر  
 يدل على كونه في الفلك من هذا السبيل قوله وانما المسموع واما الرابع فلا  
 القانون الهندسي على ان الاشكال الذي ذكرنا في الاوضاع الكثرة في محيطها



منها اعني المتغيرات ثم المتغيرات تتغير بحسب قوتها الى مثلثات اخرى وليس هذا  
 هذا الصانع مناطا في الشكل الكروي واما الخواص فلان الجسم في الزاوية معرول اذا  
 بسبب عرضها الزاوية فلو ان افادها انقومها على مقدارها المصداق فلو ان الكروي  
 لتساوي جوارها وعدم رجحان بعضها على بعض في عرض لا قدره يدل على كونه الفلك  
 من هذا السبيل قوله فادرجع الجرحيل ترى من قطبين واما ان افضل الاشكال  
 البق الجرحيل الفلكي هو اكل الاجسام فحيث لا يكون مختصا بهذا الشكل الذي هو في  
 الاشكال فلهذا جعلنا عليه على كونه الفلك ذكرها الشيخ الحكيم ابو الحسن الفارسي  
 في كتاب الامحاجات عن الاحداث والامام الرازي في البياض المشتهية **فصل**  
 في ان الفلك بسيط او مركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة في كونه  
 لبعضها طبيعة وللبعض اخرى فان بعضا من الافلاك وان اتصلت بحرف  
 منه صورة كوكبية او تدور به او خاضعة لكن ليس الباق صورة فكل الفلك تلك  
 كما هو في المركبات العنصرية وقد يطلق البساطة في الاجسام على عيين اخرى واحدا  
 ان لا يتكرب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة في الافلاك والعناصر واما  
 فهو يحدو الاعضاء البسيطة الحسية والكميات المعدية وبعض النباتات والاشجار  
 يكون كغير مقدار في منه ساويا في الالف المهم والحد يخرج منه الافلاك وبعض من  
 الاعضاء البسيطة فان الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط انصافها انصافا  
 لا توجد في الجرح وحدت باعتبار ذلك الاسم كاشه بان مثلا فان لما اشترط التعريف  
 وطول فيه الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك الاسم وكذا في غيره لم يحد تاحته  
 لان جرحه غير شاك في تلك العنصر وان شارك في اصل طبيعته فقط وفي اسم  
 لها وكذا الافلاك فان اسمه موضوع للطبيعة الفلكية بشرط انصافها بالاستدارة  
 فلا يصدق هذا الاسم على جرحه لا متناه هذا الشرط عنه هكذا في قول لوكا  
 الفلك موضوعا للطبيعة مع قطع النظر عن الشرط المذكور المصدق على جرحه  
 جرح الفلك ليس بمقتضى الحقيقة كما هي ان في الشكل وكونه جرحا لبعضه البعض  
 الاخر الى معينين ينقسم جرحه الى ما هو بحسب الحقيقة الى ما هو بحسب الحقيقة

منه

فيه جرحا ثلاث وعلاعضاء البسيطة في المعنى الثالث دون الاول اذ فيها اجزاء متناهية  
 في العناصر في شيا وكذا اسماءها وحدها اقل التحقيق ان المقادير على  
 ما يكون سواء بالكل في الاسم والحد كما هو جرحه ولا يكون الحقيقة الفلك جرحا متناهيا  
 على ما حققناه بل بحسب كسائر الاجسام فلا يكون الفلك منه جرحا في شئ من هذه  
 المعينين المخل اليها فلهذا افادنا المقادير بطريق بعض المركبات العنصرية كالياء  
 والاعضاء البسيطة ليست في العناصر بل العناصر اجزاء بحسب تلك المركبات حيث  
 انما بحسب جرحها واما اجزائها من حيث انها نوع مخصوص فلا يكون لاما في جرحها  
 النوعية التركيبية فيخرج تلك المركبات تحت كسائر المعينين الا ما يكون في الاسم  
 للطبيعة ما هو مع صفة لا توجد في الجرح كاشه بان كاشه فلا فائدة في تجايل المعنى  
 الاخير المعينين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة في الالفية ومضى كان الفلك كان كان  
 بسيط اما بان لا يقبل الحركة المستقيمة فلا يقبل الحركة اذا جرحه في جرحه  
 فانه متغير في جهة وتارك عن جهة اخرى وكل ما هذا في ان في النوعية لا جهة وان كان  
 المركب عن الاخرى على سبيل الامكان وان لم يتحقق بالفعل في الجهات متدورة قبله  
 حيث هو كذا لان الامكان طلبا للجهة وتلكها انما يكون بعد تفردها وكل ما يجده في الجهة  
 قبله جرحا لا جهة لان محدداتها قابلا للحركة المستقيمة لا جهة في جهة  
 بعكس النقض في قولنا كل ما يجده في الجهات فيقبل الحركة المستقيمة في الجهات  
 لا يقبل الحركة المستقيمة الى هذا اشار بقوله والفلك ليس كذا بل يجده في الجهات  
 فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة وانما جرحه عليه بان جرحه في الجهات قبل الاجسام التي  
 في ذات الجهات وتحقق الحركات المستقيمة بالجسم المحدود يجب كونه ذلك الجسم  
 متناهي الا ان جرحه في الجهات لاما ان سبيلها يكون متناهيا عليها وفي لا يتصور ان يوجد  
 متاخرة عن تلك الاجسام فيقول ما ان يكون متاخرة متناهيا عليها او حاصلها او شيء  
 التقدم من يلزم تقدم الحد على تلك الاجسام لان المتقدم على المتقدم والمقدّم  
 على ما مع الشيء متقدم كاحدة في تلك المادة والصورة في تلك النقطة  
 اما بالعلية واما بالطبع وكلاهما ان اول اول فلا يستحيل ان يكون الجسم جرحا

الجرح







عقلا معادقا يتشبه به نفس تلك الكثرة في تحركاتها ويتشوق اليه وان  
 القول مبادى فاعلمية لثباتها فحين تلك الاوقات ومقتضى اجرامها انما يكون  
 تلك القول الفعالية المتقدمة عليها لا الهيات من الطائفة عليها العادة لها  
 المتأخرة عنها الساردس انما يصور به يلزم ان لا يكون شي من الاجزاء التي هي في  
 الاجزاء مستقلة بل يكون حالها كمال المتغيرات العقلية لكن لا يبالى هذا الذي  
 بكا فعلا الساج ان ما ذكره ينافى قولهم كل جسم فله شكل طبيعي الى صدادكم طبيعة  
 لان ما سوى الارض والكواكب من الاجرام العقلية والعنصرية يلزم ان لا يكون لها هيئة  
 على ما يصور شكل طبيعي صاوي بل يباينها الثالث ان قوله وان كان ما بين تلك الهيات  
 وبين تعلقات النفوس والصور بالبعق من المفردات معينة زائدة لم يلزم خلوها  
 في مرتبة من نفس مصورة مشتملة على الشاقص انه لو لم يكن تعلق تلك النفوس او  
 الصورة بالجو في متوقفا على الفصل والجزء صددوا الكثرة المصعدة عن بعضها على  
 مقتضى الطبيعة الواحدة هذه فيهم بناء ما هو صمد من البيان لا في كثرتها  
ولو كان لثباتها في ما هو الحق في الواقع ولو كان كل واحدة منها كثر  
الاشياء في فرع تلك الاجزاء ولا يستلزم ان يحصل من مجموعها سطح واحد كروى على الاجزاء  
 اذ يلزم ان يكون الفلك مجموع كرات متلا تلتها في فروع متصلة على حسب تلك  
 الكرات فلا يلزم تلاقيها سطح واحد كروى متصل بالجزء ولكن وجود مثل هذا  
 لتتعدد بوجهه العنوق ولا سبيل الى التثنية والتثنية لا يلزم ان يكون كل واحدة منها كروى بل  
 يكون صديها او بعضها منها غير كروى يكون طالبا لا شكل طبيعي عندنا الى القاسم  
 القاسم يكون وانما هو في مظهره يكون قابلا لكثرة المستقيمة فان تبدل شكل  
 لا قايمة بالكرامة الا بتغيير وضع ذلك يجوز كونه دفعا كما برهنة هذه مقدمة  
 على الحد ولتقدم الجز على الكل على اصله في حد ذاته الهيات فلو كانت قابلا لكثرة  
 الايشية وان كانت تلك الكثرة على دابة مركزها العالم كانت الجز متحدة ولا يباين  
 هذا بل يانه ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء موجودة متفارقة بعضها عن بعض  
 فكان سطحه اليهم منفصلا في الخارج الى سطوح فيكون جهة الفوق متصلة

لا انما

كل واحدة

كل واحدة منها قائمة ومحددة بجزء واحد من الفلك فاذ تحركت ذلك الجز تحركت  
 على ان يجوز ان يلزم خلاف ما هو المفروض واعلم ان امكان الحركة لا يتوقف على  
 يتوقف على وجود الجهة وتحد كجسم اخر اذ على تقدير عدم الجهة وعدم تحركها كانت  
 الحركة لا يتوقف على فادفع ما في شرح القاضي من كونه الا انهم هو تقدم الجهات  
 على كثرتها او عليها وكذا في الحاشية في الجز على ان الاذن على هذا القول ان امكان الحركة  
 المستقيمة القول القادر للثباتية والمستحيل هو فعلية الحركة المستقيمة كما في  
 وقد علم ما ذكرنا سابقا من ان تلك الجهات القاسمة لا يكون واقفا صاويها اليهم  
 ان الاذن ان يكون على الشكل القسري طالبا للطبي اولى وطبيعة ويجوز ان يكون  
 القسرية مستقيمة في نفس الامر وان كانت حادثة بالذات فاعلم ان للافضل مستقيمة في  
 كروية الفلك على يقين اول من جهة كونه محمدا للجهات وقد علم بانها في الثاني من  
 جهة كونها حافظة للزمان وبيان ان حركتها كانت دائمة فلو كان مركبا من اجزاء  
 متغايرة لطابع كانت اجزائه متداوية لطابعها الى الانفكاك والميل الى الاصل  
 الطبيعية وطبيعة المكعب وان تسربت الاجزاء على الاجتماع لكن لا يزال تتغير في طبيعة  
 الشكل ويضعف بسبب تحوي لطابع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول بالكلية فيقتل  
 قوة لطابع الاجزاء وتقبل فيقطع الحركة يزول سببها هذا ولهذا الحكم وامثال المدونة  
 في الفصول الاربعة من كتابهم والافلاك والزمان لكنهم يعمدون في سائر الاقسام  
 من القدس **فصل** فان الفلك قابلا لكثرة المستقيمة هذا الفصل مشتمل على اثبات  
 امور ثلثة احدها ان الفلك قابلا لكثرة المستقيمة وثانيها انه ذو صدين سيل مستقيمة  
 وثالثها ان كل جزء من اجزائه لا ينفصل عن طبيعة سيل مستقيمة اما الاول فالجواب  
 عليه قوله ان كل جزء من اجزائه له حقيقة فله وضع معين وحجراته معينة  
 الى ما في وجوده وحصول هذا الوضع ليس من مقتضى طبيعة اذ لا يتصور على اي طبيعة  
 لم يقتض حصول وضع معين وحجراته معينة لئلا تكون الجز بالقياس الى الجزء لتساوي جميع  
 الاجزاء المخرقة العقلية في الطبيعة اذ لو لم يشترك الاجزاء في الطبيعة بل كانت كل  
 منها طبيعة خاصة لقتضيه وضع معين وحادثة معينة لزم ان يكون الفلك في الاجزاء







طبعه من غير مستند إلى سبب ترك الظرفية أو الاقتصار على الغير وترك  
 لفظ مبدأ أو كون الطبع بمعنى الحقيقة ولا غير أولى لما قيل الميل المستند من خارج  
 فلا يكون له أصل إلا الميل إما أن يكون طبيعيا أو قهريا فيجوز أن يتحرك على  
 استدانة من الميل كما ذكرنا أنه لا يلحقه في إحداث الحركة وصعود المعلول عن  
 لها التي أحداثها بدون تلك الازدحام وإذا اشعنت الحركة المستندة على تلك  
 لما كان تابلا لها مثبتا لكونه متروكاً من التالى يعلم بما سبق من البيان وفي هذا  
 المقام وإنما الاستدلال مشهور لم يلزم فيه أحد تقريره أن الإسكان الذي لا يشي في  
 إشباع وقهره لا يدل على عدم إشباع بل إشباع الذي لا كعدم المعلول الأول فإن يتبع في  
 بواسطة كون علته هو إشباعه الواجب في مستقيلا إذا فركا كان الحركة المستندة  
 انضمام المثلث لا يبقى إشباع وهو لا يدل على عدم علته التي هي الميل المستند الأول  
 وقهره من هذه المستندة والمتألفا مما يمكن على شئ فيكم من جهة قبوله الذي  
 القطر في نحو الجحيم من الوجود إنما يطرد في الأبداعات وما هو فوقه الكون  
 عالم العقل لا يشي إلى الاتفاق والاسباب العرفية التي قد يشي القابل على  
 يستقر لذاته ويقتضيه على التوحيد قبله وقد كان العقل لا يشي إلى هذا  
 ذاتية ولا مكانات فيها كما شذ عن وجوبها ناشية عن العقل المحاسة والمتألفا  
 إسكان عدم المتعدي الأول فالجواب في ذلك أن الإسكان فيجب به اعتبار على نسبة  
 لدى نفس الأمر عند ملاحظة المهمة بنفسها عبادة عن غير ما هي بهذا الاعتبار لا  
 موجودة ولا معدوم غير ثابت لها شئ بحسب نسبة الجاهل لا نسبة قاعدة كلية  
 ثابتة عندهم بحسب حلولهم الفلسفية وإن كان كمال غير وفضيلة يكون الشئ في  
 الإبداع حيث لا يؤدى إلى مشروفا في نظام فهو واجب له من الجاهل  
 الجاهل المتألف من النفس والفعل والتغير فيه القاعدة ثابت هذه المستند وظل  
 إذ لا يشي في ذات الفلك وقبولها سلبا الحركة المستندة من سببها  
 لا كون الاتفاقية والواقع العرفية وإنما قلنا أنه لم يكن في طبيعة مبدأ  
 ميل مستند إلى الميل المستند والقهرى من الخارج لأنه لو قيل الميل

مركب

ويتحرك من خارج لتتحرك تلك القوة القهرية مسافة معينة في زمان معين  
 لعدم تصورها أكثر في الآن ويكون ذلك الزمان أقصر من زمان حركة ذي ميل  
 طبيعي معاوق للميل القهرى فضلا عن جهة تحريكها فيكون ميل تلك القوة  
 القهرية في عين تلك المسافة والى وان لم يكن زمان حركة الجسم الأول أقصر  
 من زمان حركة الجسم التالى مع أن الثاني ذي عائق طبيعي والأول عديم العائق  
 أصلا أو مع عائق غير طبيعي مشترك بينهما فإذا كان الشئ الذي هو الحركة مع  
 الذي هو الميل الطبيعي كواحد معصف وذلك الزمان الأقصر له نسبة مقدار  
 ويكون زمان ذي الميل عظم زمان عديم الميل مثلثا فإذا قيل أن ميل آخر له  
 من الميل الأول بحيث تكون نسبة الميل الأول لنسبة الزمان لا أقصر من  
 عديم الميل إلى الأول الذي كذا ذي الميل الأول فيكون أصغر من غيره فيتحرك  
 زمان ذو الميل الثاني بتلك القوة القهرية أو يثبتها في مثل زمان عديم الميل  
 مثل المسافة أى مسافة حركة عديم الميل لأن الحركة يتركب من سببها ويتحقق  
 أى يتصرف ما لها ولطول بقدر انقضاء القوة الميلية المعادقة وإذا أراد أن  
 الجسم المعين وفى المسافة المعينة فكلما كان الميل المعاقق فيها أقل كان زمان  
 حركة أطول وقهر كلما كان الميل أكثر كان زمان حركة أطول لأنه لو انقضى شئ  
 من القوة المعادقة التي في الجسم ولا يزداد السرعة لكانت القوة القهرية لا أقصر  
 شئ منها ولا يفيض السرعة إلا لكونه أطول الزمان لم يكن القوة الميلية المعادقة  
 من الحركة هف وأما بطء الحركة القهرية في الأجسام المتخلى بالفضن ولا  
 الصغيرة الجسم كالأزمار فأنما هو لا يدل على قوة القبول والاحتمال فيها لا لاجل انقضاء  
 القوة الميلية المعادقة فلا يبرر انقضاء هذه القاعدة فظهر أن الجسم المتخلى  
 الميل والذى لا يدل فيه مقاربات في الزمان المستند من شأنها في السرعة  
 وهو محال وأعلم أن لا يدل لكل حركة من أحوال زمانها ومسافة زمانها  
 السرعة والبطء وكل حركتين متتبعين في زمن من هذه الأمور فلا يكون  
 اتفاقهما في الإسكان لثابتين وكل متتبعين في واحد من هذه الأمور لمواظفاته

الذي هو الميل المستند من الخارج  
 نسبة زمانه لزمانه  
 الأطول للزمن عند الحركة  
 كل ميل يركب من قهر للزمن



في احد الامرين الباقين على سبيل المثالين اختلافهما في الامر الاخير هما على تلك  
النسبة فان اتفقتا تملك في حد من السرعة والبطء واختلافها في الباقين كانت  
نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان على التساوي واذا اتفقتا في المسافة  
واختلفتا في الباقين كانت نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى  
الزمان الطويل واذا اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقين كانت نسبة السرعة  
الى البطء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى هذا فلو الميل من الاجسام  
النسبة لما لم يكن انما حركتها في حد من السرعة والبطء ويمكن انما حركتها في حد  
فرض الاتفاق في تلك الاجسام اما باعتبار المسافة كما فعل المصنف واللاتم في هذا  
التقدير فالحال لعامل الميل والعديم الميل في الزمان اي اعتبار الزمان كما  
فعل غيره ولا ادع ان اتفاق المسافة ايضا على التقدير من فاعلم ان ذلك هو  
اتفاق الحركتين في الامر من الامور الثلاثة المذكورة مع اتفاقها في  
منها واما ما اورد في هذا المقام من عدم تسليم مكان ذي ميل يكون نسبته  
الى ميل ذي ليل اوله كنسبة الزمانين والمسافتين لاحتمال انتهاء الضعيف  
الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل يكون على النسبة المذكورة عدم  
كونه معادقا للميل القصر فلو ان توقفنا المعاد في على قدم القوة لم يوجب  
بدها ثم الحكم بكونها نسبة الزمانين مقدار يتد ونسبة المعاد قتيين عدوية  
فتدفع بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات كانتا الزيادة والنقصان  
في المقادير لا تتفق شي من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنه في الحركات  
وكما ان الاجسام لا تفرق في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازد بادل الى  
لحوصل الزيادة عليه الا لان خارج عن الطبيعة الجسمية فكانت الحاصل في نقصه  
او زياده فانه وان بلغ غاية الضعف لم اثر في المعاد وقد غاب في الباريات  
معاد وقد يكون ضعيفه وان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة والنقصان  
بشيء من القدر في سائر الاحكام لقبول المساواة والمعادية  
العادية والمحددية والتشاكك والتصميم والفرق بين المقدار يكون

ان اوله وعاد  
الميل

نكون

كل ذلك الاحكام في احدها بالذات وفي الاخر بالعرض واعتبر في العلامة من ان  
بان الحركة اما ان يمكن ان يكون بدون المعاد قتي في زمان او لا يمكن فان امكن  
نقول ان زمان الحركة في المعاد والقوى بازاء نفس الحركة اليها في اذ ان وقتها  
فعل هذا يزعم زمان حركة ذي المعاد في الضعيف على زمان حركة عديم المعاد  
بما يقصده نسبة المعاد قتيين وان لم يكن لزوم بطلان الاستدلال لا يشانه على  
فرض ما يكون بعضها محظا فلهذا نشاء الخلاف هو ان كانت الحركات لا تفرق في  
المعاد في اقل يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير فلا يلزم منه بطلان الاستدلال  
وذلك لان حاصل البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاد في زمان محال  
اذا لو امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الثلاثة التي في حركتها الجسمين  
الاخيرين على الناحية المذكورة محال هو تساوي زمانه في حركة ذي المعاد وحركة  
عديم المعاد ولما يلزم فيكون وقوعها في زمان محال لكن الحركة في زمان يكون  
في زمان وقوعها في زمان الصالح وان هذا يلزم ان حركة عديم المعاد في زمان  
محال وهو المحال ويمكن اختيار الشق الثاني الاول فان الاعتراض يكون الحركة غير  
مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينطبق الجزم بكونها مقتضية له في نفس  
الامر فالجزم حاصل بذلك وحسب تعلم ان يستدل هكذا ايضا وقد وقعت الحركة من  
الجسم العديم الميل كانت في زمان لا يلزم تخلف الملامح ومن لا يلزم  
كانت في زمان تساوي عديم المعاد وذي المعاد وان محال فلهذا في زمان  
وهو ايضا محال فوقع الحركة من الجسم العديم الميل المحال محال وهذا الاعتراض  
ما اوردوه جماعة من المتأخرين منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام  
الوازي فوجبه اوردوه وان الحركة بنفسها لا يقتضي زمانا وليس للمعادية  
زمانا اخر فيقسمها واحدة المعاد وقته ويخص واحد ما قد تها فان  
زمان لنفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاد وقته  
بحسب قوتها وكثرتها فيختلف زمان الحركة بعد انضيا في ما يجب من ذلك اليه  
ولا يلزم على ذلك الخلاف المذكور وقد عرفت ما استعدي من كلام خاتم الحكماء



في بعض النسخ

المحقق الطوسي في جواهر على وجه لا يدع عليه شيء من البراهين التي ذكرها  
 شافع الخزي وغيره وهما قول المعتزلة ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا  
 ان عني زمانا لا مع من السرعة والبطء تستدعي زمانا فلو طاهر البطء  
 لان الحركة لا يتك عن السرعة والبطء وما لا يتك عن شيء لا يتصور  
 اما بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء فذلك في الاقتضاء ان لم يكن  
 مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطء يقتضي قدرا من الزمان فلو انما  
 فاحصل ان نسبة الحركة الى الحد والسرعة والبطء كنسبة المتحرك الى السطح  
 من الامتداد ولا تقوم الخبيث النوع البسيط لا يحسب الخارج كالحل في الدهن  
 بالفصل وما لا تقوم بشيء نفس الامر يقتضي شيئا محلا وكذا ان كان المار فيه  
 ان الحركة هي ما يقتضي قدرا من الزمان والآن ان يكون زمان الحركة قدرا  
 بعض منها متساويين وهو حال ان زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة  
 بل الحركة من حيث انها حركة لا يقتضي من الزمان والمادة الا ما لمط واما القنا  
 المعين منها فاما يقتضي الحركة المحصورة وان كان الدعوى ان الحركة مستقلة  
 مع قطع النظر عن المعاني يقتضي زمانا ومع العايق زمانا اخر فيقول ان الحركة  
 مما قبل الشدة في العبرة والثبات انه ثابت ان الفلك لا يسطر له فيه  
 تركيب قوي وطايع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوز ان  
 يقتضي الميل المستقيم ولا كانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي لامين  
 المشايير اي التوجه الى شيء بالحركة المستقيمة والسرعة في الحركة المستقيمة  
 هدف قبل ان الميل المستقيم وان اقتضى توجه الجسم من الجهة لكنه يقتضي  
 الاجزاء منها بغيره فلو اجتمع الميلان في جسم واحد لم يتحقق التوجه بعينه  
 مع ان الطبيعة الواحدة بالنسبة الى الاجزاء وهو حال واما القول بان كل  
 الصفي على وجهه والى السطح فلا منافاة بينهما كما ان الحواسي الثمينة في  
 غاية السقوط كما يظهر بالمثل واعلم ان ههنا الجاهل الاول ان الطبيعة  
 العنصرية تقتضي الحركة والسكون باعتبار الخروج عن الخيال الطبيعي والحصول  
 في بعض النسخ

والضعف في حاشية  
 السرعة والبطء  
 يصون منها الى  
 حاشية الحاشية  
 حاشية في حاشية  
 حاشية في حاشية  
 حاشية في حاشية  
 حاشية في حاشية  
 حاشية في حاشية  
 حاشية في حاشية  
 حاشية في حاشية  
 حاشية في حاشية

ينظر

في بعض النسخ  
 في بعض النسخ  
 في بعض النسخ  
 في بعض النسخ  
 في بعض النسخ  
 في بعض النسخ  
 في بعض النسخ  
 في بعض النسخ  
 في بعض النسخ  
 في بعض النسخ

فليس كما يحق ان يكون للطبيعة الفلكية ميلا مستقيما متوسطا حدها  
 ميلا مستديرا متوسطا اخر في المالح اقتضاها للطبيعة امرين متساويين باقرا  
 مستقيمين فلا والتفاوت ان الحركة المحصورة المستقيمة وضعيفة  
 مخالفة ان لو لم يكن فيها احد من الميلين لما قبل ذلك الميل  
 من الهواء الى طبيعة وكذا حركتها الى الجوانب  
 طبيعة واحدة يقتضي توجهها الى شيء  
 ان التاطل ما يستلزم  
 ان كانت ميل فستلزم بحسب  
 الاشكال  
 ما يحسب  
 على التمام  
 فقي في الله  
 او في الله  
 والجواب  
 لا يقتضيه  
 ان تحصل الحركة في زمان  
 لو امكن ذلك في الحركات  
 القسرية ايضا الاخرى  
 القاسر على ان يمكن  
 ان يكون لا يقع بسببه  
 تفاوت في الملا شغور  
 ايضا بالامثلة مثلها  
 كل بين في مضانه واذا كان  
 الميل في ذاته امر مختلفا

لا فرق

في تلك الحالة بل معاد

لا شيء واحد هو الموصول في المكان

امر من متساويين لا تفكك احدهما عن صاحبه وايضا من الامرين ما هو طبيعي طبيعي  
 الحرك على الاستقامة وليس من الامتداد وضع طبيعي طبيعي الحرك على الاستقامة  
 ولهذا لا يكون الحركة المستقيمة لطبيعة الجسم المستقيمة كما تعلم هذا ما ذكره











المصالح المستشعر ان يجرى لا حلال يقول العمل في الحال المذكور انما المشاغل امر اخر فرض  
 غير الجسم الذي لا ميل فيه من الامور المفروضة المذكورة في الدليل فبذلك انما هو لا احتمال  
 بقوله هذا المصالح انما انما من فرض غير الجسم الذي لا ميل فيه ومن فرض الميل الذي لا ميل فيه

الاول كسنة زمان عدم  
 الميل لا زمان في الميل  
 الاول ان من فرض الجسم  
 من حيث الجسم لكن فرض  
 الميل على السبيل المذكور  
 ممكن بالضرورة والتمس  
 لا يستلزم محالاً وكذا  
 الجبرع ممكن ان لو كان  
 محالاً فاستحالة التماس ان  
 يكون لا يستلزم محالاً  
 الجبرع في مرجع هذا الى  
 استحالة الحركة على  
 الميل على استحالة  
 الحركة في الميل على  
 السبيل المذكور كما  
 مر اولاً استحالة الحركة  
 الاجتماع وذلك انما  
 يكون لو تحقق الثاني في  
 الثاني بين الامرين كما  
 في مجموع التقيضين  
 فان كلا منهما ممكن  
 الحال اجتماعهما لا غير فيما  
 تحت بصدده ليس كذلك  
 لعلم نتائج الاجراء فحين  
 استحالة التماس احد الاجزاء

فيها

اشارة بقوله في هذا  
 الحال انما انما من فرض  
 غير الجسم الذي لا ميل فيه  
 من الامور المفروضة المذكورة  
 في الدليل فبذلك انما هو لا احتمال  
 بقوله هذا المصالح انما انما من فرض غير الجسم الذي لا ميل فيه ومن فرض الميل الذي لا ميل فيه

ثبت في هذا المصالح انما انما من فرض غير الجسم الذي لا ميل فيه ومن فرض الميل الذي لا ميل فيه  
 المستحيل وهو المحال والاول  
 الثاني انما انما من فرض غير الجسم الذي لا ميل فيه ومن فرض الميل الذي لا ميل فيه  
 ايضا ان انما انما من فرض غير الجسم الذي لا ميل فيه ومن فرض الميل الذي لا ميل فيه  
 في ذاتها على وجهين الاول  
 فالدليل عليه بوجهين الاول  
 الحركة المستقيمة المستقيمة  
 سبق في جواب ذلك ان الميل  
 في ذاتها على وجهين الاول

الاول ولا يلزم وجوده بعد فبذلك انما انما من فرض غير الجسم الذي لا ميل فيه ومن فرض الميل الذي لا ميل فيه  
 رجع في انما انما من فرض غير الجسم الذي لا ميل فيه ومن فرض الميل الذي لا ميل فيه  
 ما يكون باعتبار المسافة لا يكون باعتبار الزمان لان شأني البعد الزمان عند فهم  
 جابر بل هو واقع عليه بنسب الكلام واما ما في شرح القاص ان الحركة المعروفة ليست  
 بعد انما انما من فرض غير الجسم الذي لا ميل فيه ومن فرض الميل الذي لا ميل فيه  
 من الكلام بما في المرام ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او اعطفت كانت  
 شيئاً قبل حصول الرجوع او لا انعطاف الطرف فيكون مقتضى السكون لانها  
 حركتين مختلفتين بالجهة احدهما الحركة المشيئة الى الطرف المذكور قبل الرجوع او  
 الانعطاف والآخر الحركة المتبعة من الطرف المذكور بعد الرجوع او الانعطاف

القول



فيلزم انقطاع الحركة الاولى لان بين كل مرتين متتاليتين سكنوا لان الميل المتعقبي  
الحركة الاولى الوصول الى المركز كذا الى ذلك الطرف وجعل الوصول الى المركز  
الوصول الى حال الوصول الى المركز لا يوجد بدون الازدياد لكونها متتاليتين فلا  
يتصور تحقيق احد هاتين الاخرى فعل الازدياد لا يوجد بدون الميل المتعقبي  
فلو لم يكن الميل المتعقبي موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الازدياد حال الوصول  
فيلزم على ذلك ان الميل الفاعل الوصول حتى يلزم وجود حال الوصول بل هو هو  
كالحركة فلا يجب بقاؤه مع الموصول لكونه اشر وجودا الازدياد من فاعل  
موجود عدسوا كان ذلك الفاعل مبداء او غيره ولشغل الكلام المبداء والتسمية  
مبداء وكما كان الميل المتعقبي وجودا لم يحدث فيه ميل يفتقر كونه غير موصول  
سقط الاجتماع للميلين الذي يبين المتتاليتين لان ما يفعل الازدياد من حيث انه  
يفعل الازدياد ينافي ما يفعل الازدياد من حيث انه هو كذا فلا يمكن اجتماعهما  
هاتين المتتاليتين في مادة واحدة في زمان واحد فان ذلك المنع الذي ذكره الامام  
يقول ان الامام الاستقراء المذكور سواء اورد بالميل سببه المانع او لا فاعلم ان  
واحد كان الثاني لنفسه واما الحفظة التي ذكرها شخصان متماثلان فكيف فيهما شي  
من المانعين ولا يكون من سببهما بالفعل بل كل واحد من المبدئين حاصل  
بالقوة لا بالفعل وكلاهما متماثلان كما يكون حاصل بالفعل قال الشيخ لا يقع المانع  
قال ان الميلين لهما وجهان فكيف يمكن ان يكون شي فيهما بالفعل معا فاعلم ان  
بالفعل الشئ عنهما ولا تغفل ان الحزب الذي الى خوف فيه ميل الى السفل البتة بل فيسفل  
من شأنه ان يحدث ذلك الميل ان ازال العائق فالحال ان الوقت الذي فيه  
ميل الوصول غير حال الذي فيه ميل الوصول وحمل واحد من الميلين من حيث العمل  
والا لزم ان لا يكون الوصول فيه وكذا غير موصول الى حد وانما الفاعل كذا ان  
اشبه الوصول ونحوه والرسول ان الميلين بحسب الحفظة المذكورة يبين في ما يشبه  
الميلين انما لا يتناقض فيهما وهذا يمنع الاستدلال بان ميل الوصول ونحوه  
على اية الميلين على ما هي عليه ناهي عن اعتبار الحدوث في الاولين والحديث في الاخرين

المتعقبي

وان وقع ما اورد بعض الشراح تاريخ من عدم تسليم كون الميل انيا بناء على كونه  
سببا للحركة موجودا معها من بداية المسافة الى نهايتها واخرى من عدم تسليم كون  
الوصول انيا بناء على تحققه بعد الوصول زمانا هذا وانما قلنا ان حال حدوثه  
وحال حدوث الازدياد ان كان حال الوصول اي وقت مع الازدياد ايضا في  
الاصفة مع بانها كما ذكرهم للكون مع عدم مطالبة بقية الكتاب واستحال على الاستدلال  
بحيث لا يفسد الحفظة كما لا يخفى فلهذا فرضه فكان زمانا مستقما الى مرتين متتاليتين  
في احد طرفيه اي في بعض منتهى كبره واصلا لا سطو في الحفظة والزم انقسامها  
الحركة والمسافة وهو بطور كذا احال عليه به غير موصول واعلم ان الاستدلال على شبه  
الوصول بان ميل الوصول لا يجل ان رافع الذي وقع اليه غير صحيح فان رافع الازدياد  
مما لا يحصل في زمان يكون بعد ذلك لان الازدياد يشاع الازدياد كما ان عدم  
الانقطاع في الشئ انما الذي في زمان لا في نقطة بل في الزمان والاولى في الزمان  
ان الازدياد في الزمان والحادثة والحادثة والحادثة والحادثة والحادثة والحادثة  
محمول على انهما الحركة مع ان زمانا في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان  
الازدياد في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان في الزمان  
بمعنى المتوسط والثاني الحركة بمعنى القطع في الزمان وهو الثاني الاول لما ذكره  
من ان الحركة بمعنى المتوسط غير متعقبة في امتداد المسافة جازية في قوله  
الحركة مما لا يحصل الخرم وجوابه ان المراد بالحركة التي هي القطع وهو الثاني الاول  
واشأن قول وفي كل من السؤال والجواب بحث اما السؤال في ان كل من طرفي  
الحركة اي المتوسط والقطع في اي حال في الزمان انما الفرق بينهما بالانطلاق  
وعدمه وسياق زيادة تحقيق واما الجواب في ان قوله هو الثاني الاول  
لا من بل الحق ان زمان الازدياد المذكور انما يتوقف على الحركة المتوسطية وهي  
امر واحد واسم الحركة المتعقبة التي هي هوية اتصاله متناهية في الوجود كما  
لا يخفى واما استدلالهم على اية الازدياد بان الوصول في الزمان في الزمان  
انما لان زمانا في الزمان لكونه انما يتوقف على انقسام الزمان الى اجزاء متناهية

والحركة







التي ذكرها الشيخ وبقيها المسحور لا بد من كل حركتين من سكون لان الحركة  
اذا وصل الى حد ثم جمع فلا بد هناك من ميلين الميل الوصول والميل الحركة لما  
لا مشاع الوصول والرجوع بدوهما في كل منهما من حيث كونها حركتين للوصول  
والرجوع الى ولا لزوم انقسام الوصول والرجوع وهو بطرأس وان كان واحد  
منهما اي الحركتين انما وجب ان يكون بين الزمان زمان لا يتحرك فيه الجسم ولا  
لزم تماثل الزمان فيكون الزمان مركبا من اجزاء لا يتحرك وان لم تكن زوايا  
اوضاع فيلزم عند تركيب المسافر من اجزاء لا يتحرك في ذات اوضاع بالذات  
لانطلاقها الى المسافة على الحركة المنقطعة على الزمان فهما علمان الشيخ الرجوع  
استغنى الحجة المذكورة بحركة كورة مشدودة في حبل ولا بد فخره على مستوحيا  
الكرة بنقطة في كل دونه فيلزم سكون الكرة طبعها كحركة متساوية في ذاتها  
الى نقطة تماسها وبطريقها ثم اجاب عن الزمان السكون عند انما مشقة  
يتناسل الكواكب بنقطة لا ج عند كونها في ذروة التدوير على اوج مداره  
بنقطة التحصيل عند كونها في ذروة التدوير على حضيض حامله فيلزم السكون  
اقول ويمكن الجواب عن الزمان السكون كما فعل الشيخ لعدم جريان في الثاني  
كونه مستبعد في الاول وكون الحركة فيها على نسق واحد بل بان فوهم السكون  
انما هو بين الحركتين المختلفتين المختلفتين وحركة الكرة والكواكب بحركة الدرك  
والفلك ليست ذاتية بل عرضية ان الميل انما ثبت لاجل الحركة الذاتية سواء  
طبيعية او ادوية او مشقة ولا مدخل للحركة العرضية في شواغل الميل للرجوع  
ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة فتكون مستقيمة اعلم ان هذه المقولة  
المذكورة في هذا المطلوب وهي ثبات السكون بين الحركات التي تفعل الحوادث مستغنى  
فيما ذهب لعل الاول والثاني واتباعهم كالشيخين لما ثبت في هذه المقولة  
والروايتين وشيخهم كالشيخ الاطلي الى انه من الطائفتين حجج ومناقضات  
تركها هاتفا في الاستصحاب والمطلوب الذي هو بيان ان الحركة الحافظة للزمان  
دورية لا يتوقف على ثبات السكون المذكور بل القائلون بنفي لزوم السكون

بين الحركتين

بين الحركات الفاعلة للحدود والنقطة الرجوعية واللامعطافية ليست في  
الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لا مشاع اتصال الحركات المختلفة  
بعضها ببعض حيث يصير الجميع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد مستوجب  
ان يكون مستند الى ما هو مشترك في الاتصال الواحد او غير الدورية من الحركات  
التي هي كانت او كيفية او كمية وتوجه الى غاية ثم ارجع عنها فليس في الحركة  
غير واحدة فان الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة  
غير منقطعة ولا لزوم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة  
والحركة الحافظة للدوام لا تحقق في غير الفلك لانها لا تكون طبيعية ولا قسرية  
الاولى فلا تقطعها لانها لا تكون مستديرة كما سبق وانما الثانية فلزوم  
القسي الى الطبع فيقطع بانقطاعها واما غير الزمان استقامتها بتعاقب القوايس  
المستقيمة في الاتصال الوحداني للزمان والحركة الدورية التي توجد في  
فلك القوايس والحركات الحيوانات لا تحتمل الدوام لعجزها عن الايدان العنق  
والدوام الذي لا يفيد الاتصال كما علمت فثبت بهذا المقدمات ان الحركة الصالحة  
للدوام الحافظة للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك  
الحركة اسرع الحركات المستديرة وانما لها فعلية لان الزمان المستقيم ظهر  
المقادير او شواهد احاطة ما في الاعلى بنقطة وعدل انما ومن الحركة الدورية  
التي بها تقوم الايام والساعات والشهور والسنوات بقدر ما يقول واحد  
يقطع الحركتين بالسنين اربع مائة وستة وتسعين ميلا من محب فلك الشمس  
والله سبحانه اعلم بما يتحرك ما فوقه فاما الفلك الاعظم لكون حركته حركتنا  
بحيث لا يتحرك على الاستدارة وانما هو المطلوب فقد علم بما ثبت في هذا الفصل  
ان الموضع المستديرة اقدم من الابنية المستقيمة وما تحقق في الفصل الثاني  
ان الابنية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوه الذي هو الكون والفساد مستغنى  
الذرية والمركبة لا ديام محب البسوة البسوة بعد من يقول بها وهي اضم اقد  
من الحركتين الاخيرتين اعني الكمية والكمية استندت الى مشاع كل منهما بالشيء الذي



من فاذن مع ان اقدم الحركات كلها في الوضعية هذه آية تدفع بها بعض النقص  
الموجبة للقول بعد لزوم السكون القليل بين الحركتين وهو ان يقال لو جمع مجموع  
مقدرات ما ذكرتم من الحركة للزوم السكون الحبة المرمية الى فوق عند ملاقاتها  
الجو جلا ساقطاً من فوق نحوها بحركتين مختلفتين صاعدة الى حد الملاقاة  
المسافة لها بطل من ذلك الحد ويلزم منه وقوع الجبل في الجو حين الملاقاة  
هو في غاية الاستبعاد فاجاب المصنف ذلك بان الجبل المرمية الى فوق  
عند زوال الجبل فانتهى حركتها الى سكون في الحد الذي لا يصل فيه الحبة الى  
الجبل لعدم تحقق شئ من حركتها الصاعدة والهابطة عند ذلك لا يقطع في  
ووفقاً لثانيه ولكن لا يمنع من سكون الحبة وحركة الجبل لان سكونها في اقوال  
القول بتحقيق السكون عند الملاقات اما الجريان الدليل المذكور فالاحتمال  
هو السكون الزماني في غير ما ارجح عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فوط  
لما تقدم من ان السكون كالحركة انما يتحقق في زمان في ان كفي في اثباته بين  
الحركتين يتحقق ان ما بينهما هو ان الوصول الى ليس فيه حركة اصلا ولم يبق فيه حركة  
التطويل وحركة الجبل زمانية وليس بينهما ما نفع لاني سكون الجبل عند ملاقاتها  
في ان لازم عمل ما نفع من البيان المذكور في الحبة المرمية وما بالاستبعاد فاقول  
لما نتحرك الجبل من اول هبطه الى عين وصوله الى المشيئة حركة واحدة شقيته  
وعد ملاقاته مع الحبة المرمية انما هو من الحد والوسطى لسانه تلك الحركة فالحركة  
بمجرد التوسط حاصل له في ان الملاقات وان لم يكن القطيعة حاصل له فلا يلزم  
السكون في السكون عدم الحركة بالمعنيين بخلاف الحبة المرمية فانها لا الحركة لها  
ان الملاقات اما القطيعة فقط واما التوسطية فلا في حد الملاقات فانها في مشيئة  
حركتها الصاعدة وبداية ساقطتها الهابطة فليس في كلا الحد في وسط المشيئة  
في شئ فلا يتحقق فيه التوسطية ايضا فاذ لم يوجد الحد شئ من الحركتين في ان  
الملاقات فيلزم سكونها فيه فقط فافهم الفرق وقال الاستبعاد هذا تلخيص  
ما اخبره بعض المشايخ من اقوال حكمه سكون الحبة وحركة الجبل في ان الملاقات

اصلها في الجبل في  
الآن من الحركتين  
السكون لا يوجب  
خلوه عنها في الواقع  
على ما حققناه ولو كان  
السكون مما يتحقق  
في ان مع

كلها باطلاق اما الاول فلما مر واما الثاني فلما حققنا المحقق من ان الحركة التوسطية  
وان كانت امر واحدا غير شقي في ذاتها لكنهما لا يتحققان في الان في الان  
في نفس الزمان لكن لا على لغت الاطباء ولا يكون الا في الزمان الذي يكون للحركة  
في حد المسافة انما هي حدود الحركة القطيعة المتصلة وليست هي من الحركات  
وامن السكنات في شئ ومن نظري في تعريف الحركة التوسطية المذكورة في مشيئة  
الحركة والسكون وفي كونها فاعلم ان الامر المتصل القطيعة الذي لحدودها  
يوجد المتاخمة عن وجود ما سمع حق النظر يعلم انها لا يوجد الا في الزمان  
ثم فالتفت الشا المقدم في بيان نفي السكون الزماني في الجبل والحبة وفي الفرق  
بينهما في عدم السكون الزماني وعدمه في القول اما الجبل فلا لا يعد وميل فيه  
على ليس لا يصل واحد مستمر من بداية المسافة الى ان ياتيها مقتضى الحركة لذلك فلا  
سكون لداصلا واما الحبة التي فانها وان حصل فيها الميلان لكنهما ليسا في اثنين  
متغيرين فيكون ما بينهما زمان السكون بل هما اجتماعان في ان الملاقاة لعدم  
شأ فيهما لانتها احد هما هو الميل الصاعد وخرقته الآخر وهو الميل الهابط الى  
فيها عن جهة الجبل كالجزء المرفوع الى فوق ليس منه الزمان ميل هابطا هو ميله  
الذي ان الطبق وليس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة ميل صاعدا هو  
ميل العرضي الحاصل لجهة الارتفاع الشئ واعتبر على السطح الجدي يقول فيه  
حيث اذا الماد بالميل العرضي ما لا يقوم بالحركة بل بما يجاوره ويقاوم على قتياب  
الحركة العرضية والخصم ان يقول ان الميل الهابط للجبل ليس من هذا القبيل في  
يشهد به الميل الصاعد المرفوع بين واجاب عنه السيد السند الصفي بقوله  
لعل تاسي فاطلق على الميل العرضي الحاصل فيها من جهة الجبل الميل العرضي  
لظهره ان الميل العرضي لا يكون حاصل فيها ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحبة  
طبيعي لا يتحقق شيئا قول اما حمله الميل العرضي في كلام ذلك القائل على الميل  
العرضي فتستبعد اطلاقه الدائرية على الميل الصاعد للحبة الواقعة في كلامه  
مقدرا للميل الهابط وذلك الميل العرضي بلا شبهة فهذا لا يكون قسرا وانما



الميل الحابط للجهة على الميل الصاعد المحرر المرفوع وهو عرضي بخلاف هذا  
على وجه ما حكم على الميل الحابط للجهة بأنه طبيعي فلا بد من ميله على الطبيعة  
ليس على هذا النحو من الاستسراع وان احتلج في صدمته شيء ما فمن الجهة في غاية  
الصغر وهذا العجز بعينه ياد في بيان ميلها الحابط ليس سرياً ايضاً بناء على ان تلك  
الحركة القسرية ايضاً طبيعية الجسم المقصور فان دفع به بشيء الشاهد بعينه  
كلامه في المثلثة كل من منصرفاً ذكرناه من القول بالكون الا في الجهة ثم يفتق  
الحركة المتوسطة للجهة ان الملافة وكلها بطبيعتها فالحق في الجواب عن  
المذكور عندنا ان يقال ان الحجة المذكورة وان اشبهت حركة الصاعدة الى السكون  
حين ملافتها مع الجبل لكن لا يلزم منه سكون الجبل اجتماع سكون الجبل مع  
حركتها المنازلة لذاتية وعرضيتها ولاضافاً من السكون الذاتي والحركة العرضية  
لحركة الساكن المستقيمة بحركتها فالجبل متى كانت الملافة وان كانت الحجة  
فلا تدفع لهذا الصوب الاحدية عن هذا النقص وقد يجب عليه ان يقيم قارة بالذام  
وقول الجبل في الجملته وان كان مستبعداً ممكن سابق اليها لبيانها بالكون  
للميل قبل تماسها الجبل فوصول سريتها اليها والملافة بعينها انما هي من كونها  
مربعة بعد ذلك السكون فلا عذر في ثباتها لهذا من الكلام في هذا المقام  
ولعل جهة نقاة السكون اقرب الى الطبع والافهام **فصل** في ان الفلك متحرك  
بالاودة بربها ثبات ان الفلك حيوان بعينه ان لم يقض يكون سبباً للحركة  
الذاتية لا العرفية لانها لا تحتاج الى سبب بالذات بل بالحركة المعطاة والحركة من  
الكواكب والمتاوير والمخارج من حيث هي كذا فيقول ان حركة الذاتية لو لم  
يكن اذنية لكانت اما طبيعية او ضرورية والثاني بطالب المقدم مثله ما بان ان  
فلا نقضاً والحركة الذاتية في هذه الثانية واما بطلان الثاني فنقول ان  
تكون طبيعية لان الحركة طبيعية هرب عن حالها من الاخرة وطالبها الملافة  
ومنع ذلك تارة من غير العظمه وتارة في غير المستدبر كافي في المواضع  
كلها مكارمة لما سنذكره في كل اى واحد منها في الحركة المستديرة مع اما

وتأويل ذلك ان الحركة العرضية هي التي تدفع الجسم الى السكون  
لكنها لا تدفعه الى السكون المستقيم بل الى السكون المتحرك  
او السكون في موضع متحرك وهو السكون في الحركة العرضية  
ان الحركة العرضية هي التي تدفع الجسم الى السكون  
لكنها لا تدفعه الى السكون المستقيم بل الى السكون المتحرك  
او السكون في موضع متحرك وهو السكون في الحركة العرضية

لا يمكن

لا يمكن ان يكون هو بالفلان كل نقطة اي حد ساكن او وصفاً واما قول بعض  
الشيء انما تركيب الوضع والكنى بالذاتية ليس حركة الجسم من وضع توجه  
اليه بعينه كما يستظهر عن الشايع الجدي كذا قوله فيكون ذلك باعتبار ان  
يكون باعتبار الاخرى على تقدير كنهها اذ انية قد دفع بها استعجم بكونها  
الجسم بحركته المستديرة في كنهها توجهها اليها فاذا كان تركيب الجسم اياه هرباً  
بالطبع كان طلبه اياه ايضاً توجهها بالطبع فليعلم ان يكون المهرب عنه مطلوباً بالطلب  
وهو صحيح لان الهرب عن الشيء بالطبع استحالة ان يكون توجهها اليه في شئ  
ذلك بالحركة المستديرة الا انه لا بد بان لا يكون وضع واحد اياه غير رافق حاله  
واحدة لغيره ذلك اذا كان الميل تلك الحركة اختلافاً عرضي ودلي كاف في تلك  
على ما سبق ان اذا كان المظهر من الحركة حفظاً كان بقدر السكون والبقاء امره يتجلى  
الامثلة والاشباه كافي في تلك على ما سبق بانه قال الشايع الجدي بانه ان  
ان شئت وضع هو التوجه الى ذلك الوضع على مثل ضرورة انعدام ذلك الوضع  
وامشاع اعادة المعلوم والقل ذلك امره من طلبه من نوعه تعين لا  
يستدلى عليه عدم الاودة ايضاً فان كل نقطة او وضع لو فرض ثباتاً وفرض  
هرباً لجسم متحركة الموضعية عنه لكان ذلك الهرب عنه بطلبه لولا ما انما  
ليست طالبة اي طلباً حاله ملائمة فلان طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب  
والتوجه الى شئ بالطبع استحالة ان يكون هرباً عنه قبل عليه كل نقطة لفرق  
في مسافة الحركة الطبيعية المستقيمة بتوجهها اليها وهرب عنها الحركة الطبيعية  
استمالة واحجب عنف حواشي القرينة تارة بدعوى الكلية في الحركة المستديرة  
المستفادة من لازم في التوجه الى احد استقرائية لثباتها في السقيم  
وتارة بان المتوجه اليه بالذات في الحقيقة ليس تارة بالمتوجه اليه بالذات  
لا يتوجه اليها لك اقله والاولى في الجواب ان الشايع يعمد من ان الحركة  
منسوبة الى الطبيعة وحدها بل بما ذكره احوال غير طبيعية لا سيما اما في الكيفية  
كما ان اسفن الماء بالفسر اما في الكم كما بدل الدين الصحيح في عرضها واما



المكان اذا انقلبت المدة الى غير الهواء وكذلك ان كانت الحركة في مقولة اخرى وعلة  
 في عتد الحركة عند انتقالها الى غير الطبيعة شجرة حبات القرب والعدس والطبق عند  
 ثقلها الجسم الى نقطة معينة كانت مع حاله مخصوصة غير ملازمة وعند وصول  
 الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى وهي الحصول في جهة  
 المالم يبق هذا اذ العلة لم يبق تلك الحالة بل حصلت اخرى فلا يلزم ان يكون الشيء مطلوباً  
مطلوباً به مراداً بالشيء واحد وقوة واحدة ولان الطبيعة اذا وصلت الى كمالها  
 الى الحالة المطلوبة سكنته واعتزلت عليه اما ان لا يمانا فلا يلزم السكون اذا كان  
 الحالة المطلوبة لمرادها الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس  
 الحركة فلا واجب في المشهور على ما هو في بعض الشرح مذكور بان الحركة ليست  
 لذاتها بل لغیرها لانها اذا انقضت التناهي الى غير فيكون المطلوب في تلك الحالة  
 وفيه تصور لانها لان الحركة ليست كمالاً مطلوباً لذاتها بل هي من اجل كمالها الذي  
 ليس له كمال مشغول الاستيقاظ او وضعه والافضل على التعاقب يكون حركة مطلوبة  
 لذاتها لانها افضل من ثبات نوع ما فيكون ان يكون له بالفعل ولا يلزم بها الكمال  
 اخر كما صرح به الشيخ في الشفاء فلا بد ان يقال لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعية  
 طبعاً لان يكون الجسم على ما ذكره في طبيعة كماله في طبيعته او وضعه او كماله في كماله  
 باذنه كماله في غير طبيعته ومنها حاله طبيعية فاذا انقل الجسم بالحركة عن تلك الحالة  
 الغير الطبيعية تكون لاهية متغيرها الى حاله طبيعية فلا يلزم اما ان يحصل اليه  
 تلبس به او لا سبيل الى الثاني ولا يلزم دوام القسوة التخليط في الطبيعة واما  
 وليس في الطبايع شيء معطل على ما يوجب العلم الحية وليس فينا موضوع في  
 الشيء الاول وهو مستلزم للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية واما ثانياً فيما  
 قبل من انه لا يلزم بالسكون الا اذا لم يستلزم استعدا فلذلك بواسطة تلك الحالة  
 المطلوبة لا ينادى حاله اخرى علم الى غير النهاية كما حصلت له في المطلوبة  
 استعداداً لمرادها اخرى مطلوبة فلذلك يترك ما قلنا اقول وهذا الوجه مدغم لعدم  
 جريان في الحركات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن الاصل من السابق والمفروض

فكر

ذلك والمستندية الفكرية ليست كذلك لعدم افتقارها على اصولهم ولا جازيات  
 يكون قسرياً لان القسري على خلاف ميل نفسه الطبع بحيث لا طبع فلا قوة  
 لان الفاعل على الحركة القسرية هو طبيعة الجسم لنفسه باعداد القاب لها وقوة  
 عنها بسبب تلك القوة الحركية فاذا لم يكن اختفاء طبعه فلا يكون هناك قسراً ايضا  
 مستنداً للحركة القسرية اما طبيعة ارادة ومغزى الحركات كلها هو الحركة المستندة  
 فاذا لم يكن طبيعة لا يكون قسرياً في ارادة وتقدمه في القران والشفاء واليد  
 على ان حركات الانا لا تكون ارادية كقولهم وتفعل في ذلك سبعون والبلع بالمواد  
 والنوت في القرب للعرب للعقل وكذا قوله والشخص القوي اي ساجدين  
 وقوله واوحى في كل سماء امرها وفي الصيغة الكاملة لولا ان على بين الحسنيين  
 قول في مخالفة القرآنية الخلق المطيع الراسع السريع المتروك في منازل التقدير  
 المتصرف في تلك التدبير يدل دلالة تامة على ذلك لان الاختلاف في الطاعة بين  
 والتعبد الترد في المنازل والتصرف في تلك لا يكون بالجمعية واذا كان قيل  
 لو كانت الحركة الفكرية اختيارية جيبوا الله واشتغلت كاحوال الحيوانات تقول  
 الذي يفعل الحيوان بالارادة الواحدة المستمرة لا يكون مختلفاً بل يكون على طريقة  
 واحدة مستمرة لا يكون سعياً في اختلاف ولا غلب لانهم اختلاف الاختيارات  
 عن اختلاف الدواعي والاعراض لا يلزم نفس الاختيار والاستقبال استلزام  
 الفعل الواحد منه والعلل لعدم اختلاف الدواعي يكون فعله الواحد على نوع واحد  
 ولهذا وقع كلامه والا فلا يلزم حركة العلك بالطبع وقسره الشيخ بان وجودها  
 في جسمها ليس مخالفاً لنفسه طبيعة اخرى طبعها فان الشيء الحركي لها وان لم يكن  
 طبيعة كانه شيئ طبعي لذلك الجسم غير مرئيه عنه وقد ذكر بطليموس هذا المعنى  
 في الصلوة الرابعة من كتاب الثرة فذكر ان طبع المختار افضل ونعمه لم يكن شيئ  
 الطبعي فربما وبين ذلك ابراهيم ابا عبد الله على ما وصفنا في فقه اريد به ذلك  
 الفلك الحار لما طوق عند الفلاسفة ان يختار ابد القوة الفضل لما طوق فيه  
 انهم مع ذلك من المتقاربين وسبقنا ان ذكرنا ان النظام الذي هو افضل الافعال



وبقوام العالم كانه مطبوع على ذلك لا فرق بين احتياجه وطبعه ثم كذا صاحب  
 الشفاء قدس سره انفسه ويروج رصده وذا نقاها فحق ان كل قوة قاطعة في موضع متوسط  
 الميل والميل هو المعنى الذي يحس في الجبل المتحرك وان سكن قبل احسن وكذا الميل  
 فيه ومقامه الاسكن مع مسكونه طلبا للمركز فهو غير المتحرك لا عنه وغير القوة المتحركة لان  
 القوة المتحركة يكون موجودة عند تمامها المتحركة ولا يكون الميل موجودا عند تلك ايضا  
 المتحركة الا في فان حركتها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمنع  
 ليس طبيعة لانه ليس بنفسه لاسيما خارج ولا زيادة او اختصار ولا يمكن ان لا يتغير  
 او تحرك الى غير جهة واحدة ولا هو مع ذلك اسما ولا يقتضي طبيعة ذلك الجبل المتحرك  
 فان سميت هذا الميل طبيعة كان ذلك القول ان الفلك يتحرك بالطبيعة فيخرج  
 نفس فقد بان ان الفلك ليس بميل حركته طبيعة وقد بان انه ليس بغيره من  
 اداة لا عنه **فصل** في ان القوة المتحركة لا تملك جلب ان يكون حركته من كذا  
 لما ثبت كون الفلك حركتها من اداة اذ ان بين ان الفلك انسان  
 كبر جميع ان ميل حركته ليس قوة حيوانية متطرفة بل نفسا جوارحا عن المادة والبالغة  
 كلية لا يكون لعلها يجرى الفلك لعل الانطباع بل يتعلق بالتميز والتصرف  
 كتحقق النفس لساكنة بعيدة الانسان واعلم ان الاول المذكور في اثبات  
 هذا المطلب مبتدئ على حركته اداة كذا علمت في الفصل السابق فلها فاعل  
 وغاية والاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في حركته ليس جوارحا  
 فانه لا يتولد ولا تعقد اذ لا يكون له ليكون غرضه شيئا وانما لا يجرى ولا فرق  
 اذ لا فاعل ليكون غرضها والاعراض بها هي جوارحية لا يخرج عن هذين فاعلم ان  
 عقلي اذ ان كل فاعل نفس طرفة والاستدلال من جهة الفاعل كقولهم حركته  
 الفلك غير متناهية وغير المتناهية لا يبعد عن قوة جسمانية حركته الفلكية  
 عن قوة جسمانية فبذلك حركته نفس جارية اذ العقل العرف لا يجرى حركته  
 لما ثبت عندهم ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص والتميز  
 للتركيب له جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة او بط العلم الطبيعي

المص وقال على هيئة تركيب الشكل الثاني لان القوة المتحركة الفلكية تقوى على  
 افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية كذا في حركته الفلكية لا يتغير  
 جسمانية منى في النفس جارية اما الصغرى فلما ثبت ان عندهم عند عدم  
 ثبات حركته الفلكية فلا تعلق تقوى على غير المتشابه من الاضداد وكذلك ان يعلم  
 ان النهاية واللا نهائية انما لهما بالذات الكمية سواء كان متصلا وهو المقدار  
 او منفصلا وهو العددي والمقدار بنفسه كما يمكن فخر في النهاية المقداري والعددي  
 في ذاته ياد فخر يمكن في النهاية العددي في الاستقصاء اما الشيء الذي  
 ليس من باب الكم كالقوى التي بسبب ذلك فغير متناهية وكذلك فخر في النهاية  
 اللانهائية فيه اما البنية هو فيه او بسبب ما هو عليه اما الاول فلا كانت الاجزاء  
 غير متناهية كانت القوى لا يتغير بسبب ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع الاعراض  
 السادية فيها واما الثالث فهو ان يكون الحقوى عليه غير متناهية وهو انما يتصور  
 في تلك ابعاد الشدة والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم الشافعي في  
 منها انما حقيق ولعلم بان فخر في تارة رعاة او متناهية والقوى سرعة الرمي  
 بطولته تختلف لا عنه انما مشرق قطع سهامهم مسافة معتدلة ثم يرضى رعاة متناهية  
 القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجو بقصر حيزه لم يلزم ان مشركات سهامها  
 في الهواء ثم فخر في رعاة متناهية والقوى في كثرة صدور رمي بعد رمي وقلة  
 فاختلاف الهول في القوى انما يكون بالشدة فالقوى زمانها اقل اشدة قوة من الله  
 زمانها اكثر ويزن من الله ان يقع عمل غير متناهية في الشدة لا في زمان ولا حركته  
 حكما با متناهية كذا في الله تعالى جسمها على سبيل المباشرة اذ ما من حركته الا يتولد  
 اسرع منها عن قوة الله فاذا حركت الجواب فجميعا عجب لا يتصور حركته من  
 منها وهو بطر ان لو فخر حركته لا اسرع منها لزم وقوله في زمانها وهو حركته  
 والاختلاف الثاني بالمدة فالقوى زمانها اكثر اقل من التي زمانها اقل فخر المتشابهة  
 منها ما يقع عامها في زمان غير متناهية واختلاف الثالث بالعدة فالقوى عدد عملها  
 اكثر اقوى من التي يكون اقل فخر المتشابهة منها ما يصدر عنها اقل افعالها غير متناهية



فقد علم ما ذكر ان مساوي حركات الافلاك وان لم يكن غير متساوية بحسب الجسدة لكنها  
غير متساوية عند جميع حجب لمدة والعدة لما هو بينا في الصغرى واما بيان ذلك  
فاشار بقوله وانما قلنا ان القوة المحبسة لا تقوى حركات غير متساوية لان  
كل قوة حبسية تساوي في مارة الجسم سره في الصورة العقلية فيها وانما قيل  
بل ذلك لان الكلام في الافلاك فلا شك ان قوتها اذا كانت حبسية كانت كذلك  
ولذلك قد قلنا حكمه في القوى البسيطة البسيطة التي في الاجسام البسيطة  
المتقسمة بانفسها على قابلية حسب قوتها الجسم الى اجزاء يكون كل واحد منها حبسيا  
للقوى الى اجزاء يكون كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من انشائها  
يكون نسبة جزء القوة وانشرها بالقوى عليه في جزء الجسم الى كل القوة وانشرها  
عليه في كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كل هذا ما قالوه والحق عندنا  
النسبة على هذه الكيفية غير السببية اعتبار ذلك لا يغيرها انما والية بقوله  
والجزء منها اي كل جزء من القوة يقوى على شئ والجملة تقوى على جميع تلك  
الاشياء ولا اى وان لم يكن الجزء القوة جزءا من كل القوة ولا على اى اى ولا يقوى  
الجزء على شئ اصلا فيلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا لكل  
في الحقيقة وقد بين ان الاجزاء المتعادلة كذلك ههنا تقوى على مثل ما يقوى عليه  
الكل فاذن لكل من الجزء مساويا لكل منها في التأثير ههنا فان قيل  
كون اشر جزء القوة ان كان بالنسبة الى كل جسم يخيار ان اشره القوة لا  
له بالنسبة اليه ولا يلزم منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لعدم كونها قوة  
بالنسبة الى جزء الذي حل فيه وهو وان كان بالنسبة الى جزء الجسم فتنازل  
جزء القوة في جزء الجسم كما نزلها في كل صلازم لزوم المساواة بين الجزء والكل وانما  
ولهم لو كان تأثير الجزء في الكل كما تأثير الكل في الكل قلنا قد سبق ان الكلام في  
السببية المتساوية المتساوية التي لا يكون فيها قوى متغايرة بعضها يعاود بعضها  
فلا تقاوت بين تأثير جزء القوى في جزء الجسم البسيط وبين تأثيرها في كل  
حسب مفر الجسم وكبره لعدم المعاداة فان التفاضل بحسب القابل ليس في اثرها

الفرق

الفرق واما التقاوت في الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع الامور الخارجية  
عن طباع الجسم المحبسة لقوة الحركة وضعفها قال الشيخ في الاشياء انما كان  
شئيا اما يحرك جسمه او لا فانه في ذلك الجسم كان قبل الحركة مثل قبلها  
لا يكون احدهما او اعصى ما لا يطوع حيث لا معاينة اصلا انتهى فقد ثبت ان  
الزيادة الجسم تأثيره منع الحركة الطبعي حتى يكون نسبة الحركة كنسبة المتحركين  
فلا يجوز ان يكون تأثير جزء القوة مثل تأثيرها سوية كذا في كل جزء الجسم على  
لا ستر امد سوية لا تضعف للقوى فقلنا ان القوة الحبسية لا تقوى جزء منها  
على بعض ما يقوى عليه كلها ومضى كان ذلك فالجميع اي كل القوة لا تقوى على غير  
المشاهي لان الجزء منها اما ان يقوى على جملة متساوية من مبدأ معين او على  
غير متساوية والثاني بعد اذ الجميع يقوى من ذلك المبدأ على ما هو عليه فيلزم  
الزيادة على غير المشاهي المتسبك النظام في جهة عدم متساوية بل عليه فرض  
وقوع الحركة يكون من مبدأ معين ههنا واشبه ما قيل في فائدة تقييد النظر  
بالمسبك النظام هو ان المراد يكون نسق النظام ان يكون امتدادا او امتدادا اخر  
معرفة متصلة الحدود والزيادة على غير المشاهي هذا المعنى بشئ لا يستحال ولا  
شك ان ما نحن فيه من الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا كان لم يكن كذلك  
الغير المشاهية فلا فرق لغير المشاهية فانه يطرئ فيه الزيادة على غير المشاهي  
ههنا حكم الشهادة المتساوية والسين المتساوية الى غير النهاية في واحد على  
الاخر لا من حيث ان مجموع كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الكلية متصل استقامتها  
بل من حيث انهما متساوية لجزء القوة وضربا في اعتبارها متساوية بل وسند  
اخرها عن نفق الاتصال والوثاق فان الزيادة على العدد الغير المشاهي العادي  
المفرقة لا امتداد الواحد المتصل لغير المشاهي في غير متساوية فان هذا الامتداد باقيل  
الاشياء انما تختلف الى غير النهاية فلا يمكن ان يكون كل واحد من احاد بعض الاشياء  
شتمه على عدة من احاد بعض اشياء لسين والشئ وكذلك انتم في كل  
واحد من الاشياء وعدمه باعتبارين مختلفين في اعتبار ههنا الانصاف



وباعتبار العدد العارض لأجزائها المرفقة فلا يمكن الزيادة على غير المشاهدة  
ههنا باعتبار الأول دون الثاني وقد نفي شاق النظام لعدم وقوع الانقضاء  
ويصح بالزيادة على غير المشاهدة لعدم انقطاع الزيادة عليه في جهة عدم شأه  
احترازا عن الزيادة على غير المشاهدة في جهة شأه بطولها بل وقوعها كالمستبين  
من الحوادث الغير المشاهدة مستبدتين من مبدئين مختلفين والدليل على ذلك  
المعص لم يقيد الزيادة بكونها في جهة عدم الشأه وفيه بعد المسافر عدة على تلك  
اللفظ عليه ان اعتبار وقوع الترتيب من مبدئين واحد كما فعل المصنف عن ذلك  
هذا الصنف قبل ان يتم ان التفاوت واقع في الطرفين المقابلين للمفروض حتى لا  
الحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت في الحالة واختلاف المكنين في السرعة والبطء  
اقول لما كان تفاوت القوى غير في شدة او عدة او عدة فان حصل الاتفاق في  
امر من يكون التفاوت بالآخر فاذا فرضنا قوتين احداهما جزئية الاخرى متساويتين  
بحرهما في مساو من سبيل محدود واستويا شدة وعدة فلا بد من تفاوت  
النتيجة المخرجة من المذموم مع الاتفاق في الشدة والعدة لا يقع التفاوت في  
الوسط فلا بد ان يقع في الطرف الآخر فاعلم ان الجزئية يتوقف على جهل مشأه و  
الجزئية الآخر مثله فالجميع لا يتوقف على غير المشأه لان انقضاء المشأه الى المشأه  
مراتب مشأه لا متناهي المراتب الغير المشأه لا ما قبل من ان الصفة المتكثرة  
المتكثرة للجسم مشأه لا مكان اعتبار الانوار في الأجزاء الوهية للقوة وكون القوة  
في الفلك وهو غير قابل للاختلاف في جهتهم بل لان الانقسام سواء كان خاصيا  
او وهما لا يكون انشأهيا كما حقق سابقا والأجزاء المرفقة المرفقة انشأهيا  
لعدم وجودها في الخارج كما في المذهبن على وجه الامتنان لا يوجب الانشأه  
فتبين ان كل ما يتوقف على القوى الجسمانية من الحركات وغيرها فهو مشأه ولا  
ان ههنا احوالات مشأه في الأول ان الحكم ينشأ في سلسلة من جهة الزيادة  
اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها معا والاولى على التلاسل  
الأعزاف ينشأ في الحوادث لوجوب تدبيرها على جميع واحبب عنده ان المتأخر

علم

عليه بالزيادة والنقصان في ههنا القوة وهي موجودة في الحال بخلاف الحوادث  
اذ لا يجمع لها حاصلا في الحال فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا  
الجواب غير صحيح لان الحكم ينشأ في القوة من جهة الزيادة والنقصان انما يكون  
بسبب وقوع التفاوت في الأفعال الموجب للشأه فلا شك ان باق الجواهر  
الحق هو ان عدم الشأه في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان بطل  
بل ربما يوصف شيء بما هو لا الشأه ولا ينشأ في ذلك عدم الشأه في جهة اخرى  
يقابلها بل قد يكون وتلك لا يكون فاذا حكم على اشياء سلب لنهاية في تلك  
الجهة كما في المضمرات الموجودة فذلك لا ينافي تقصيصا لاجل التفاوت في جهة  
بل ربما فاذا ثبتت هذا فنقول في بيان الفرق بين الصنفين انهما كان عدم شأه  
الحوادث وازدادها كل منهما في جهة على جهة لم يكن الاستدلال بالازاد او بالانقص  
وجوب الشأه بالمعنى المنع لان طبيعة الازاد او بالانقص لا يتوقف على جهة الاخرى  
كما واما الأفعال الصادرة عن القوى الجسمانية فتوقف وضعها المتعاقبين لثبات  
نيتها بطبيعتها لما كانت ممتدة المدة في استندادها فلا بد من التفاوت في الجهة  
الاخرى الموجب لنا هيها في تلك الجهة ايضا لا يرد الشأه هو ان اللازم من عدم  
التحريك لغير المشأه عن القوة الجسمانية هو ان يكون للفلك محرك مغاير هو  
اما ان يكون نفسا اذهقلا والنفس المغايرة انما حاولت تحريك جسمها لكونها  
في كالاتها بالقوة والاولا حاصرها الى التحريك فهي متفوقة الى شيء يكون كذا في  
بالفعل فيخرج به الكواكب النفسانية من القوة الى الفعل فلا بد في تحريك السماء  
من مبدئين عقلية مع انهم حكموا بان الحركة لا شأهيا على الجزئيات المنقولة لا يمكن  
صدورها عن مغاير عقلية بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة تصورات متغيرة  
كما استقف عليه واجب عند ان تحريك السماء مبدئين العقل هو العقل ومبدئين  
هو النفس تكون اول التحريك جسمانيا انشأهيا ان يكون التحريك مبدئين العقل  
اقول الاول ان يقال لما كانت المبادى العقلية على غاية في كرات الأفعال  
مهيئة للعلة الفاعلة فاعلية الفاعل وعلية فاعلية الفعل في الأفعال



الاول سببه لعدم الفعل بالاعتبار الثاني مبدأ اقرب لهما وجد في كلامهم من  
 للفلك محركات نفساني وعقلاني فالمراد الفاعل والغاية وهما سببان قريبا وما  
 ان الحركة للفلك ما نفسا وعقل فاما المراد الفاعل فقط الايراد الثاني ان النفس  
 الانفعالية هي القوى الاولى فانها عندهم غير مشاهية الانفعال كما ان المبادى  
 المتأخرة غير مشاهية الفعل ما يبين جرم ما في الحواس التي تتحرك من لزوم انقطاع  
 على تقدير صحة الدليل المذكور لاجزائه بان الفلك جسم بسيط قابل للتحرية الى اجزاء  
 متشابهة يكون كل منها قابلا للحركة الغير المشاهية فاذا انجزه غير مشاهية الحركة  
 يلزم المساواة فيها وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة العقل انية مشاهية لان  
 الحركات كنسبة الجسمين المتشابهين فيلزم انقطاع الزمان ههنا والمجال الههنا  
 الاولى ليس لها في ذاتها الا القوة الحسنة وهي من هذه الحقيقة فاقده جميع الاشياء  
 واما استعدادها للشيء بعد شي ونحوه يحصل لها من ذاتها من جهة حصول القوة  
 والحيات فيها فنع كونه قابلا للاشياء الغير المشاهية انما يحصل لها من جهة حصول  
 كل صورة او هيئة استعدادا لصورة اخرى وهى اخرى فذاتها غير مشاهية  
 ليعمل صورتهى او هئتيه معا فاضا عن الكثرة الغير المشاهية وكثرة الفلك  
 لكل حركة انما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها وهكذا الى غير النهاية واما  
 ذات القابل بها هو قابل فليس لها الا القبول للحركة مطاع من ان تكون واحدة  
 او كثيرة مشاهية وغير مشاهية هذا ما يحظر به الى الايراد الرابع انه لو تم الدليل  
 لا مشع ان يكون القوة المنطبعة العقلية ملاصقا للحركات الغير المشاهية  
 والجواب عنه ما في التفاوت والاشادات وفيها ان القوة الحسنة العقلية  
 لا يزال ان يفعل عن المبدأ العقير ويحصل في الفلك والمشع على القوة الحسنة  
 التاثير الغير المشاهي على سبيل المبدأية والاستعداد لا التاثير الغير المشاهي  
 على سبيل الوساطة ولا الانفعالات الغير المشاهية فان بين هذه المعاني  
 فرقا واضحا واسمها لا يؤول الى المشاع والجميع واما كيفيه صحته لا  
 الحاد عن المبادى الثابتة فليس هذا موضع بيانها الايراد الخامس ان

دورات الاقوال المختلفة بالزيادة والنقصان فالقوة المحركة القوة  
 على دورات اكثرهما تقوى عليه القوة المحركة لكثرة زحل فيجب عن ذلك تباين  
 القوتين المحركتين ومن شأنهما تباين الحركتين والجواب ان التفاوت بين القوتين  
 المحركتين لا فلا يكون محب الشدة وشاهاها الحبل الشدة لا يجب شأنها الحبل  
 ولا غير مثل ذلك في قوة القوة بالنسبة الى كل ما لتساويها وانما دورتها فلا  
 يلزم الا يجب لكثرة في الفعل واما المفارقات فانها مختلفة الجواهر فلا يجب ان  
 يكون فعل بعضها جزء فعل الاخر فيكون كونهما مختلفا في جوهريهما متباين  
 لا مع مختلفا بالشدة والضعف كحركة مختلفة السرعة والطول معتد بها  
 الايراد السادس ان الارض لو حقت طبعها لكان يوجد عن قوتها سكوت  
 وانما والجواب عنه بالسكون لكونه معدا ليس فعلا صادرا عن القوة غير  
 مقيدة لانه ان يكون السكون عدديا لكان حصول الجسم جزء من مقولة  
 الاين وهو عرض من الاعراض يوجد كذلك مستقار من قوتها الطبيعية  
 فالجواب عنه ان السكون عدديا لكان حصول الجسم جزء من مقولة  
 القوة الحسنة لا يجوز ان تقوى على فعل غير مشاهي ودليلين احدهما قوله ان  
 القوة الغير المشاهية لو كانت حركتها مساوية وحركتها اخرى مشاهية  
 فلهما منها بالقوة نسبة وكذا السرعة حركتها وبطونها فتنسب تاثيرا لغير  
 المشاهي اشره نسبة مشاهي التاثير الى المشاهية والثاني قوله فليس قوة حركتها  
 جساما عن مبدأ مفروضات لا مشاهي وتكون على تلك القوة اضعف منه وانما  
 سبب ان ذلك المبدأ مساويا مع حركات الاول شدة وعدة فتفاوت المدة  
 بالفرقة ولا استواء القدم على قليل التمايز وكثيره هذا محال وكان اتقا  
 في الاخر اقول في كل من الدليلين نظرا من وجهين احدهما مشترك والاخر يخص  
 اما النظر الاول لما مشترك بينهما فهو بانها في القوة المجرى فيلزم ان لا يتباين  
 غير مشاهية الى قوة واحدة سواء كانت مجردة او جساما يشرط الى قوى متعاقبة  
 غير مشاهية ولا بد في تقديرها من حركة دورية متعاقبة متساوية اخرى الكلام



عابدينها وفي محركاتها ايضا فلا بد ان يكون في الوجه عطفها من الحركات والحركات  
غير متناهية واما النظر المحض فالاول فهو ان التفاوت بين القوتين الغير المتناهيتين  
والمتناهيتين يمكن ان يحيل الوكيل لمدة الى عدة دون الشدة لعدم استقامة  
غير متناهية في السجدة كما يمكن ان يكون القوة متناهية من جهة الشدة لا ينافي كونها  
غير متناهية جهلة اخرى كالمدة واما النظر المحض بالثاني فهو انه لا يثبت بعينه  
الدهوى كونه غير جازم في الحركات الطبيعية ولذلك حصل الشئ الرئيسي في الخط  
السادس من الاثبات ببيان امتناع كون جسم حركة قريبة لقوة غير متناهية  
اذ قد علم ان الجسم الصغير يماثل الكبير في قبول الحركات الطبيعية ولا اختلاف  
بينهما مع رفع المعاودة الخارجية انما هو بصفة الحركة قوة مضاعفة الاخرى والله اعلم  
بحقايق الامور **فصل** في ان الحركات القرب للفلك توجهها انما يثبت في  
الفصل السابق كون النفس التي للفلك مجردة او اذ ان يبين في هذا الفصل ان لها  
قوة بها تتركب الحركات كالقوة الخيالية التي لنفسه متى كان كل منها محاذيا  
الحزبات او لا راكبة الا ان الخيال المحض لا ينفصل عن القوة الداعية وتلك القوة  
غير متناهية في شئ من اجزاء الفلك بل ياريد في جميع اجزائه بساطة وصدق  
بعض اجزائه على بعض اخر وتسميتها انفسا منطبقه من باب التسامح لا متناهية كون  
شئ واحد انفسا من اخر فاذا آمن واستماله تقوم المادة ليعود بين جهتين  
فقال ان الحركات الاختيارية الجزئية الصادرة عن نفس الفلك اما  
ان تقع عن تصور كلي او جزئي فان الحركات الاختيارية انما توجد بارادة تارة  
لشوق بغيره ما عن تصور جزئي كالشوق والنوم او كلي كالشوق لفلك الحركة  
ولا بد انهم من المصدقين بتدبير العناية او ما في حكم المصدقين فان الحيوان مثلا  
اذ انزعت فلك الحركة الاختيارية مبادئة متباعدة بعد هاهن الفعل قوة المدركة  
وهي اما الخيال او الوهم كافي في الانسان او العقل العلي يتوسطها كما في الانسان  
ثم قوة الشوق المنبثقة عن اركان الخلائق والمنافذ وهو غير اذرك بدونه  
ثم الارادة اما كداهية وهي مبدأ الفهم والاصحاح التي تقوم بعد التردد والالتباس

مغناطيسية

مغناطيسية للشوق ارادة الانسان شاول ما لا يشتهي كالدواء والشع وكذا  
شاول ما يشتهي بسبب اجرة عقل او شرعا وخلق كالحياة ونحوها وذهب  
بعضهم الى ان الارادة شوق متأكد وليس نوعا اخر فعينه يحتاج الى بطن  
الكلب لا يسعد هذا المقام اذ ان هذا هو العقل لا يسيل الى الاول لان ما يوجد  
الحركات الارادية لا يكون الا مركز جزئية في قابلية لشوق جزئي منبثقة عن  
جزئي فلو حصل لنا ما في كل واحد من الشوق لثامنه شوق على استيعاب ارادة كلية كما بين  
هذا الراي الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافي في مملكة  
الحركة الجزئية بل لا بد ان يختص ويصغر جزئيا حتى يقتضي صدق الحركة الجزئية  
فذلك لان التصور الكلي نسبة الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه  
لبعض الحركات الجزئية دون بعض ولا يلزم الترجيع بالترجيع واندرج هذا  
الحركات الجزئية الارادية في الحركة القرب للفلك كالتصورات جزئية وكل  
ما لا تصور جزئي فهو جازم في قول هذا لا يصح على خلافه اذ الدليل محض  
بالجزئيات الجسامية وقد مر بان الجزئيات المجردة تتركب في النفس  
مناطق جزئية عندهم انما هو بغير اركان الاساسي والعلم المحض هو  
كل ما يورث في النفس بكونه كلي وان تخصص بكميات كثيرة فذلك التصريح بهم  
اما ان يؤول بالعلم المحض وهو بعيد او بان الصورة العقلية من حيث  
انها كيفية حال في نفس شخصية شخصية بالحوادث الذهنية الشخصية تكون  
جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية اذ ذهنية كلية فباعتبارها  
انها علم جزئي وباعتبارها علم كلي لان الصورة الجزئية تتركب من اجزاء وتتركب  
وهي كبريا ما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لا اختلاف للصوتين في الحقيقة  
كصورة الفيل والذباب او اختلاف الموضع عنه وان شاع منه الصورة  
بالصغر والكبر لا اختلاف في الموضع من الحركة قبل الحصر بل وان كان  
لاختلاف الاعراض كالشكل والاسود والابيض اقول ان العلم فيما يحصل به للثبات  
في الكبر والصغر لا شك انه اما كم او دو كذا الذات والعرض من حيث هو



فقد الاتفاق في الهيئة والخاصة بالكون الاختلاف في المقدار لا باختلاف  
الماضوية عنه والحاصل فيه الصورة ان في المقدار والحاصل المعارض في تلك  
لانا لا نحتاج في ثبوتها كمالا وصغارا الى اعتبار ابقاء عارضة احدية اليقين  
الاخرى لا سبيل الى الاول فلا نفكر في الصورة من نوع واحد لها صورة  
شيء واحد فتكونان متحدتان في الهيئة لان صورة الشيء عين ذلك الشيء عينية  
بناء على حصولها في الاشياء في المذهب على ما هو الحقيقي فلا سبيل الى ذلك  
لان الصورة المختلطة بالصغر والكبر لا يجب ان تكون من خارج بل يجب ان يكونا  
صورة من امر واحد بل من ياحوت بناء على اننا قد تصور امر واحد لا وجود لها  
الخارج وعليه مبنى اثبات الوجود الذهني فتعين الصورة الكبرية منها من جهة  
في موضع مما لا يشور خبر في غيرها او لم تستد في الصورة الصغيرة لا حتى  
الوضع وما هذا شأنه في وجهها في وهما شكوك وان كانت في الشيء  
الاول النقص لصدر الجزيئات عن الباري فمع استواء القوة الجسمانية  
عنه نعم عن ذلك علوا كبيرا والجواب ان الجزيئات الجسمانية لا يشترط في الهيئة  
لقد كان هو المشهور وتحقيق الحق في لا يسعها الجلال في هذا المقام الثاني ان  
استواء القوة على الجزيئات الحركة وجوب تحققة جسمان اما كون ذلك  
المخصص تصور خبر في انهم والجواب ان القوة الكلية مع المخصص تصور خبر في  
فالمخصصات المنفصلة الى تصور الكل جعل تصور خبر في الثاني ان الشان الدليل  
لا يشانه على امتناع ارسام الصغيرة والكبرية الجزيئات انما يتصور ما يمنع افعال  
ذوات المقادير للقوة الجبرية والحركة بالامقدار والصغر او كبريا فلا يجب ان يكون  
ادراكها بقوة جسمانية والجواب ان الحركات كالجزيئات لا يكونوا عن المقدار  
باعتبار المسافة لما تقوى عند فهم من ان المسافة من شخصتها اول مقدار  
بلا شبهة الرابع ان الحركات للكل قوة ترتب فيها صور الجزيئات لزم ان  
يتفاوتت الصور المتجهة بالصغر والكبري وذلك لسريان القوة المتحركة في  
جميع اوضاعها وعدم رجوعها من جهة من جهة في القبول والاشفاق ليقول

الجواب

الجواب عند ان ادراك القوة المنطبقة الفلكية اما الحركات او لولم حركاتها  
لان ادراكها ليس خبر فيه وهي لا يتصور الى ما حقيقة الحكماء فان كان  
الكلام في ادراكها لنفس تلك الحركات والموجبة في ترتيب بعض المواضع لولم  
صورها فيكون بعض فتقول صور الحركات مرتبة في مواضع الحركات في  
من الفلك كالادراك العظم والصغيرة فتصور الحركة السريعة ترتب في  
السريع الحركة منه ومن الحركة البطيئة ترتب في الجزء البطيئة الحركة منه  
كذا صورته حركته فوس ترتب في تلك القوس عظمها في العظم وصغيرها في الصغير  
واما السؤال في كيفية تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة وبعضها بالبطيئة  
فهو تعيين الشكل في كيفية تعيين المنطبعة والقطيعين وقد بينا انه كان  
الكلام في ادراكها لولم الحركات من الصور الحاشية والقاسية وهو امر  
والسبب في تخصيص مواضع من الفلك باعيانها بما ارسام صورها الامكانية  
فيها فتقول اوضاع المناطق والاقطاب ونسبة الكواكب بعضها مع بعض  
نسب العلويات الى السطويات مما يحيل امتياها داخل الفلك بعضها عن بعض  
وبذلك تخص بعض المواضع لقبول بعض الصور وتقبل اوضاعها دون غيرها  
وعلم اطلاع البشر على تفصيل امر مخصوصا تتبدل على تقدير التماسر انه  
لو كانت لنفس الفلك عالمة بحركاتها لولم حركاتها فلا يخيل ما ان يكون لها  
علوم غير مشاهدتها لاثبات من الحركات وغيره في انهم غير مشاهدين شيئا  
بعد شيء يجب ترتيبه من وجودها واما ان يكون لها علوم مشاهدتها  
لثبات مشاهدتها فان كان الاول فيكون هناك سلسلة من امور مرتبة  
غير مشاهدين موجودة دفعة لان الحوادث الغير المشاهدين غير مرتبة لكنها  
اذا اصبحت صورها الامكانية مترتبة في ذات مدركه فيوجد الغير المشاهدين  
من المرتبات حقيقة وقدرهم على استحضار السلسلة الحقيقة للاحاد الغير  
المشاهدين ذات ترتيب وان كان الثاني فيلزم ان يكون الحوادث البعيدة مرتبة  
الصور والحقيق انها غير مشاهدين الصور اقول لنا عن هين عن ذلك اما على



راى من ذهب الى ان لب المقاصير هكيات الافلاك بعضها الى بعض باعتبار  
انهم قد عودوا بعدد ويتكلموا به الرصد فيها ان النفوس الكائنة في مدارها  
المنطقية السارية في اجرامها مشاهير ولا يوجب ذلك شأ في وجودها كائنا في  
ذلك تكرارها للواقع الفلكي عنده الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمية التي  
تجدد من مبلغ من الالاف والكثيرة على ما يشير اليه بقوله تعالى والسماء ذات الوجع  
والية ذهب صاحب الاشراق ومنا بعده فالحوادث عند هذه والبط كناية واحدة  
في نفوس الافلاك غير مباديها العقليتين وتلك الضوابط الكلية واجب التكرار  
اي الحوادث شرول ولقد ورد الى شبه ما كانت غليظة الى عينه لا شعاع لاهاد الفلك  
بالقطوع البرهانية فاذا كانت النفس الفلكية مشقة بها على هكيات الافلاك  
او صغريات استنبات اي انزلها كان كذا ان كان كذا او كانت مما يتجلى في الامور الجزئية  
ويجوز الوصول الى كل نقطة على عوارك الصغريات الاقتراشية او الكبريات  
الاستثنائية اي لكن كذا او ليس كذا فلي ان تعلم لوزمها كائنا بانضمام هذه  
القضايا الجزئية الى تلك الصغريات التي هي العلم بالحوادث الجزئية على الوجه  
لحصول العلم بالحوادث الجزئية على الوجه الجزئية وهكذا ان يعود لوضع  
بعضها فلا يوجب ذلك تكرار تعلقات النفوس بالادان كما توهم لو اسف  
التماسي الجزئية لا مشاع لاهاد كذا تكرارها بين في وضعها واما على ما في  
ان نسب الحركات الفلكية جميعها او بعضها صميت بناء على انها اول القدر  
في الاجزاء بعد تكرارها واختصارها وجوب اعتقاد ما هو على الاشرف  
في حق الله وقدرته بوجوده وان لم يبط بق الرصد لان امور الرصد تقريرته  
النسب الحقيقية بها لا تعكس بها فبان النفوس المنطقية لا تلك كانت الحركات  
ولوليات فيهم الله ما يشاء وثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنه بالوجع المحفوظ  
فقبل في ان مرس كل سنة من سنين العالم الالهية ثلثمائة الف سنة من الف  
ما بعده المليون ثبت الله في تلك النفوس من مباديها في السنة الاخرى  
الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى ما يلحقه من السين بقوله تعالى

يوم نطوي

يوم نطوي السماء كطوى السجدة للكتب واشير الى ما يكمل السين بقوله تعالى  
يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يرج اليك يوم كان مقداره خمسين الف سنة  
كما تعدون اقول الاذهب الى الصواب هو الذي لا اول والمقصود الى الحكماء  
القديمين والافقيين من مصر وغيرهم ان تلك العلوم الحرة الحاصل في نفوس الافلاك  
اما ان يكون كلية او جزئية فان كانت كلية فليست في مقصودنا في شغلنا العلم في  
النفوس المنطقية الفلكية وادانها انجزية وان كانت جزئية فليست في مقصودنا  
لنقاد بعضها مع بعض لا يحصل في مقصودنا فان مناط الجزئية لا الخليل الا لا  
اذ كان المعطوف ما ديا او العلم اشترط ان لم يكن كذا وكذا في الاول وان  
ذلك لا يكون الاشياء فثبتا صاحب لاهاد الاستعدادات وتوارد الانفعالات  
واما ان النسبة الصميت اول على القدرة وعلى الاشياء فليست في مقصودنا  
كما يدل عليه صناعة الموسيقى لما كذا بان الثقات التالية العددية والنسب  
من غير ما هو ذلك الا كقول من يقول الثقات الغير المنطقية والاشعاع الفلكي  
المورد على القدرة والاطع على كذا الصانعها من غير ما هو اختصارها واختصارها  
المنطقات والموردات واما الرصد القرائن فليست في مقصودنا ولا يلات غير ما ذكره  
الله اعلم بحقائق اسرارها وقواياتها **الفصل الثالث في العناصر** اي العناصر  
وما تحدث منها من المواليد والنكاح وغيرها وهوت على ستة فصول فصل اول في  
العنصرية وهي اربعة باستقلالها او بالالموسسات ووجوب عدم خلطها لاجسامها  
بالحركات من احد الثمانية على اثنين في الحارة والبرودة والركبة اما  
من الوسط او اليه بالغة الى الغاية او لا وكذا عن احد في المنطقية **الفصل الثاني** في  
المرحلية والنسب المستقيمان لقبول الاشكال ليس او علم وجه الكمال والشمس  
وامشاع اثنين من كل من الصليبين في جسم واحد للثقال بينهما فاذا تراكب اجسام  
من الالاف ثلثين حصلت اربعة اقسام بارود بلب هو الماء وبارود بلب هو النار  
وجار بلب هو النار وبارود بلب هو الماء فلهذا هي اقسام المواليد والبرودة والشمس  
الكون والفساد واستقلال المركبات وعناصرها التي سماها التراب والبرودة والشمس

الافلاك

فان تراكب كل من الالاف ثلثين  
مع كل من الالاف ثلثين



واصول الكائنات وكل واحد منها صورة مقابلة لغيره نوعه ووجوده هبوطا ونهجا  
 تبعث عنها الكيفيات الخمسة وكل واحد منها ايضا في صورة الطبيعة  
 التي الوحيية ولا تشغل كل واحد منها الا في صورة الوحيية بالتحريك  
 والتأثير في ان لا يفرق بين منها حيث استقر الا في الاخر في الاصل في المبدأ  
 واعلم ان الكيفية قد تبدل مع الحفاظ للصورة كما الماء المتغير في الزمان والمكان  
 الصورة المائية في النجاسات المتغيرة بالوقت لا تتغير في اصلها بل في عروقها وازا قيل  
 الماء لها اذنه واولا في ان لا يتغير في الفعل كالماء باعتبار صورته المتغيرة للبرقعة في  
 المانع والكيفية اذا اشتدت قد تبطل الصورة وقد اذلت المادة المائية من الصفات  
 كما قال وكل واحد منها قابل للكون والفساد اي يتقلب بعضها الى بعض بلا توسط  
 او توسط واحد او اكثر فالاولى في الحقيقة الحاصلة من انقلاب كل منها الى النكته  
 الباقية اثني عشر منها في كل من الانقلاب كل من المتلاصقين الى الاخر واربعة  
 في كل من الانقلاب كل من المتباعدين توسط واحد الى الاخر واثان في كل من  
 الانقلاب كل من الطرفين الى الاخر والمشهور ان الاستدلال يكون بالزمان في  
 الباقية لا يحصل الا بواسطة اوسطين ويكون في ظاهره قول الشيخ ان الصاعقة تتولد  
 من اجسام قارية فارقتها السحابة وصارت لا ستيه البرودة على جودها مشقة  
 ولا شك ان الصاعقة ما يغلب عليها لاريتها ثقلا وصلابة بها وقدرتها في  
 انه قد ينزل في زمان من الهواء ما زاد على ما توجع من النار في كل واحد ايضا  
 صرحوا بان النار القوية تتسبب في الارض في النار فالحكم في غير من الكلام  
 ما لا يخفى والمضامين الى وقوع هذه الاقسام الستة في انقلابات في ستة اشكال  
 معللة بها على قول هبوطي العناصر لا تخلف صورها والتسبب في اثان منها بين  
 الماء والارض واثان منها بين الماء والهواء واثان بين النار والهواء اما الذي  
 بين الماء والارض فاحدهما قوله ان الماء ينقلب في النار فاما المياه الواردة على بعض  
 بعد ما يخرج من مناها وفيها في جارية وشدة وتغير في جارية الحزم من جملة  
 زمان قليل فليس يكون في الجارية السبيل في اجزاء او في انية انقذت من اصلها بعد

مذهبنا

ما ذهبنا اليه الماء بالنار او العنبر والام يكون الزمان الذي وقع فيه النجاسات  
 من النجاسات يقع في اضعافها ذهاب تلك المياه الكثير بالنجس والوجوب ان يكون  
 كدورة او في انية فانها لو كانت انقضاء ومن اجزاء او في انية غير محسوسة لغاية قاطعة  
 للزم ان لا يكون الا في قليل من النجس من مياه كثيرة والسبيل في ذلك ان يكون في  
 مواضع عديدة منها فيكون في كثير من بلدته من اربعة من حيلة اذ في الجوانب  
 الحق التي في ذلك انما هي خاصة في بعض المواضع من الارض خلق الله فيها قوة  
 معدنية شديدة التاثير في النجس اذا صادفتها المياه فخرجت وبها كانت في  
 الارض فظهرت بالزلازل ومن هذا السبيل ما نقله القلاب بعض الناس مما قد  
 شوهده في بعض البلاد واثان حجة على هيئات اشخاص السيرة من رجال  
 ونباء وولدا في بعضهم من التشكيل والاضطراب في اشخاص في مدينة وسائر  
 امور تتعلق بالانسان على حالات مخصوصة واضاع لعل على الظواهر ان كانت  
 قواها فسيتم وما يتعلق بها فلا سجد في مثل هذه القوة على قوم غصب الله  
 عليهم واثان ما حوله والنجس في الجبل الكبير ماء سياتا فان الطلابة في كثير من  
 الاجسام الصلبة النجس في مياهها طريقتين احدهما تصيرها بالاحراق والحقق لمياه  
 او ما يجري مجراة كالنوشادر ثم انزلتها بالمياه والارض بقاءها في المياه الاتحاد في الجبل  
 حتى يصير مياهها جارية وما الا ان بين الهواء والماء فاحدهما ما اشار اليه بقوله  
 وكذا الهواء يتقلب ماء كما يترقى قلل الجبال فانه ليعطى الهواء سبيبا بواسطة  
 به وبسبب هناك لاجل بخار يصعد وينساق اليها من موضع بل يتساقط الهواء  
 الصحيح فيسحب اكثرها وكل ماء ويقاظرو فغيره وهذا مما يشاهد كثيرا في النار  
 وليس نقول ان البرودة لو كانت سببا في انقلاب الهواء لتناجعت الامطار  
 المتلوج في اوقات الشتاء جميعا او في ايام البرد بانها ياد النجس الموجه في زيادة  
 الانقلاب فلم ينقطع الا بالانقطاع الشتا لا نقول الاسباب الطبيعية انما هي  
 للاهوية وليست في ثبوتها علمة تاملة بل لا تخفى في الاكثر من وجود المواضع وقلة  
 الشرايط فالمدعي ان البرد من جملة الامور التي لها مدخل في حصول الانقلابات

في كل واحد من هذه النجاسات



فلا يحصل الا بالزلازل والاضطرابات والاضطرابات والاضطرابات والاضطرابات  
على السطوح الظاهرة من الطاسات المكسوة على الخشب او المصنوعة من الخشب  
الى الشرايح والامكانات هذا لك ولما كان الماء الحار على كونه لطيف وقابل للترشح  
والمشهور بخلافه فربما لا سبيل الى القول بان المياه المنسوبة الى الهواء المتجذبة الى السطح  
في البرودة اذ ليس في طبيعتها الا ان يكون الى الحسنى ونحوه في النظرات في جميع اجزاء  
جوانبه لانها اذا ثبت ان ذلك ليس على سبيل الترشح ولا على سبيل التجذبات فقد  
تحقق انه لا تقلب الهواء وتأثيرها قوله والماء انهم ينقلب هذه الاثر الحاصل من  
تسعين الشمس والشارع يشاهد من الجبال الصاعدة من الماء والماء المسفر في الجبال  
اجزاء هوائية متكونة من الماء مستقيمة الاجزاء مائية لطيفة حتمتها بها اما الذي  
بين النار والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب نادرا في كونه السطحيين  
فانراد الى الترشح عليها وسد الطرق التي يدخل منها الهواء المتجدد يحدث فيه نار من  
انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء المتجدد الذي منه المسمى بالحرق وتأثيرها  
قوله والنادية ينقلب الهواء كما يشاهد في الصباح لو بقيت على النارية لم تكن  
الى مكانها الطبيعي على سبيل مستقيم قائم لانه اقرب الطرق فاحرق ما حاد  
كثا علم المص لما اثبت انقلاب العناصر في تبدل صور بعضها الى بعض الذي يدل  
على طاعة هيولى مشرك لما فيه عليها من خلق الصور وليس بها وتسليمها الى الله  
تعالى ولما لا يلزم انقلاب الحقيقة وانما ان تشير الى طاعة الصورة لعنصرية كونها  
الاعراض والكيفيات عليها المعدة لوصول المراج على المركب منها فلا يلزم ان يكون  
صور العناصر من حصول المراج كما يشك الشيع من بعض أهل زمانه وقد كانت اغانا  
يتحقق بان ثبات ان العواض والكيفيات الحاصلة للعناصر موصولة بالتيه على  
الذوقية مقابلة لها فظلال الى زيارتها بقوله ونقول ان بعض ان الكيفيات الطبيعية  
زائدة على الصور الطبيعية وقد كانت لانها تتجلى في الكيفيات اى في اهل علمها  
الكيفيات يحدث فيها بعض اضر مثل التشنج والتشنج في الماء مثلاً مع فقار  
الصورة النوعية المائية لها في كلتا الحالتين فلو المعايير بين الصورة

فان شعله الصباح

والكيفية

والكيفية لازم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة واحدة وانما حاله  
ثيق ان الملم الذي هو المعايير بين صور العناصر وكيفية انما يحصل بآلة  
الاطلاق العام من المعتمة المذكورة فلا اعتراض عليه به في الصورة الثالثة  
عند هذا الحرار تمام وكذا في الصورة المائية ولا يضر به في الميعان ثم  
غير مستبعد لعدم كونه من فناء الذي لما تحقق ان المطلقين لا تتناقضان في  
يتوجب لكون المانع الدوام وهو لا حاجة اليه في هذا المقام والبنسب  
العنصرات حقيقة كانت كما في المراج الاولى او الثانية في المراج النافذة  
تصرفت قال القرشي في شرح القانون تصف اجزاء العناصر بشرط في المراج وكذا  
ان المراج الى القصر هو كون الفعل والانفعال اتم واكثر وهذا لا يمنع حدوث  
الفعل والانفعال بدونه وقد ثبت ان الترشح نفسه لا يعرف بان مراج الشفط  
تحصل من تكافؤ عناصر اعادة والبرودة والوطيرة واليا يستمع انهم  
واعترض عليه العلامة الشرايى بقوله ان مراد الشيع ليس هو ان حرارة القلب  
مثلاً موجودة فيه ولا يسري الى الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة فيه  
ولا يسري الى القلب واذ وقع بينهما نسبة على حد ما كانت هي المراج والاشكال  
المراج من مقوله الوضع او المضاف وهو يلزم بالمعنى ان حرارة القلب اذا  
اشترحت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منهما كيفية مناسبة للجهة  
وتلك الكيفية هي موجودة في عناصر متصرفة الاجزاء بقوله في هذا الايراد  
نظراً لكون كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ سادتين للمحل الاخرى  
حسبما ذكره لا يوجب ان يكون المراج النافذة للادراك في كل منهما باحاصل  
تصف اجزاءها وان كانت تلك الاجزاء المتصرفة محلة لهذا المراج وارج هذا  
من ذلك واجتهدت وتماست في المركب وفعل بعضها في بعض بقوله الشرايى  
قد علمت فيما قبل ان الصورة النوعية في الجسم مبداء الاكاد ومثلاً فاعلم  
كما هو الى الجوار من التماسه ولذلك قالوا انها تعمل اولاً في مادتها التي تحدث  
فيها ثم في مادة ما لها من هاهنا الصورة النارية مثلاً لتبين مادتها ثم مادة

فان شعله الصباح



ما تجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر الجاورة بشرط التقابل  
 الواقع بين الاجسام الا ترى ان النفاذ يستحق الاما والوضع مخصوص بقرين معين  
 بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد الا بالنسبة للجاورة اليه فاذا امكن التفاعل  
 بين الجسمين جبر الجاورة فلو تحقق التماس بينهما لكان الرفع والتماسه  
 يكون بالسطح ولا شك ان السطح كلما كانت كثرت كانت التماسه باثم والتقاء  
 اكمل وكثرة السطح انما هي بحسب تصغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة الكيفية  
 التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة والهوية مسطرة اذا تصغرت اجزائها جدد واختلقت  
 اختلاطا تاما وتماست ساطعا من اجزائها وفعل صورة كل منها في مادة اخرى  
 كما هو المختار عند الفلاسفة والشارح المن الى اختياره هذا المذهب بقوله  
المتضادة اى الكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شائع وكسورة كل  
منها صورة كيفية اى المتضادة لكيفية اخرى فنقول المختار الجاود ففعل صورة  
 من العناصر الجاود ويولد تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك المختار  
 وهكذا العنصر السطحي بالقياس الى العنصر الجاود من فاعيل هو المختار  
 المتصرفة التماسه وانفعالات موادها كيفية متوسطة بين تلك الكيفيات  
المتضادة اى المختار اذ لو حصل هذا التصادم على الحقيقة الذي يكون بين شقين  
 غاية للحدوث لم يكن مشا ولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطوانات مختلجة قد  
 انكسرت كيفياتها الشديدة بحسب المزاج الاول بحيث اذا قيلت الى اثر واحدة  
 من المتقابلتين عدت من الاخرى فيستوفى بالقياس الى المختار وكذا المختار في  
 الرطوبة والهوية تشابه في اجزائها اى في اجزاء المكسب فان كل جزء من اجزائه  
 هو متاثر اما حقيقة او بغيره عن الاثر فيكون الكيفية القائمة بالاضمحلال الكيفية  
 القائمة بالاضمحلال ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع  
 وهذا معنى تشابهها وهو المزاج يعنى ان هذه الكيفية المتشابهة لشيء اخر  
 ما قيل ذلك الاجتماع المؤدى الى الكيفية المذكورة لشيء اخر اياها واختلاطها  
 لا مزاجا واعلم ان ههنا اشكالات من وجوه الاول اننا لان ان التفاعل بين

الجزء

الاجسام ويكون الا بالتماس بل قد يكون بدونها في تاشير الشمس ما تجاهاها  
 بالسخن والاضاءة ولا تماس بينهما وكذا البصر في الباصرة اذا اجاز الفعل  
 جانب والاشغال من اضرها كذا جاز التفاعل ايضا بلا مانع عقلي وفي البصر  
 الشريفة الصواب ان تكثر ههنا الاحتياج ويعول على المشاهدة بغير العلم في  
 اجزاء المخرج وفي لا حصر متلازمة ونشاهد ايضا ان بعضها لا ينفذ في بعض ولا ينفذ  
 الا في بعض والقاس فلا حصر ان التاثير والتاثير بها بلا تعلق محتمل فان ذلك  
 يحتاج لشيء اخر فكل من يصعد النفاذ ان المختار الجاود حيزه الناشئ من كل  
 الكيفية فاعلة اى من اية من نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة انما هي صورة  
 الكيفية القائمة بها فان الصورة التاثيرية لا ينفذ بها في كسرها بل في السطوح  
 ههنا فيكون الكيفية شطرا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع المختار  
 المتكسر وذلك لان تلك الكاسرة لا يمكن ان يكونا متعاقبين ولا يتقبلان العمل  
 بل يكونان معا والشرا لا يجب ان يكون مع المختار فتوجب الكيفيات الصغرى  
 مع تلك الكاسرة فيلزم وجود العارضة مع تلك الكاسرة وانما المختار لا يوافق تلك الكاسرة  
 الا الكيفية فلا يمكنه ان يقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها والجواب  
 عند ان الصورة في كل منها فاعلة والكيفية في كل واحدة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها  
 مع المختار المتكسر فالكاسرة ان اريد بها الكيفية الشديدة المعينة على المختار  
 لئلا يجب ان يتجمع مع المتكسر وان اريد به الصورة الفاعلة فيجب جمعها ولا  
 حصر في ذلك بل لا نسب بينهما ان يبق شدة كيفية كل من العنصرين متعدي لان  
 يفعل صورة الاثر في الصورة في ذاتها لا في الخارج ففعلها هو المشاهدة كيفية  
 فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاشير صورة العنصرية المختار واحد الكيفية  
 الشديدة القائمة بعنصر اخر لا يجب ان يتجمع معها فلم يلزم كون الكاسرة متكسرة  
 ان الماء المختار اذا اختلط بالماء الجاود وكسرت المختار به ومن المختار ان يبق الماء  
 صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس الماء الا صورة واحدة ففعل المختار  
 كسرها بدرجة هي الكيفية دون الصورة اقول شراط الجاود انما مانع من اخاره الله



الما تترك في مادتها او مادة جسم اخر من نوعه او من غير نوعه سواء كان في كونه  
 واخره كذا لا يرد في الحركة الصاعدة للجسم القليل الصادرة عن جوفه مقسوة  
 مقتضية للحركة النافذة مع عدم القسوة فدل على ان الفاعل في الحركة القسوة هو  
 الطبيعة باعداد القاسر لها الرابع ان كلام الحكماء مشعر بان المزاج كان اعلى  
 كانت الصورة الفالسية عليه من المبدء الضا من اجل وقد ثبت ايضا ان الطبيعة  
 اعدل الاعضاء على الاصابع واخرها من الاعتدال القلب هو جليل يكون في  
 النفس بالخطية والقلب وهذا لا يخفى مما اورد الامام الرازي على كلام الشيخ  
 في الاشارات واجاب عنه الحق الطوسي في الشرح بقوله كونه جليل الاصابع اعدل  
 الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الاخرية على الاطلاق فان الارتفاع من حيث هو ليس  
 بمرتبة من الاعتدال لعلية الحرارة في التقليل عليه والى الفالسية الاعضاء مما يتعلق  
 بها لا نفسا فكما المزاج المستعمل يتقبل الصورة الخيرة انما فضل عن الارشاد  
 ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب لخيرها والتقليل والتخفيف في  
 من التساوي في اول شئ يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس تحتاج الى جمل  
 تلك الارواح والكلها الشخصي الذي اولا العضوية تلك الارواح وينبغي ان  
 الفرق وهو القلب ثم الى عضوية غدا وهو الكبد والى عضوية الاخر يصير  
 النفس في الحركة هو الذي ما في الى سائر الاعضاء عنوانا في عضوية جليلها بالاعضاء  
 المتبركة الحان ينمو الى جليلها غدا ويخرج فيتم الجمع ذلك الشخص على القليل المذكور  
 في كتب الطب غدا وهذا ليس باللائي على المناظرة كمنهم وكان من ثم جعل الله له  
 نورها له من نور اشرف كلامه قدس سره قال صاحب الهامات وهذا خير من تقدم  
 الشيخ صرح في مواضع من كتابها لقانون ان الروع والقلب هما في البدن حارا  
 جدا ما يان الى الاضراط والتخفيفان غالبا على الارواح فالقول بقرينة التفتيش  
 التعلق بها الى التساوي وما يلزمه فيا في قطع القول لغيره ان كلام الحق في هذا  
 المقام في غاية الاستقامة والصواب وما صرح به الشيخ من ان الروع والقلبان  
 في البدن لا ينافيان ما ذكره بل اعتدالهما يقتضي ذلك مع غلبة الحقيقة على الارواح

بالجمل

في

في

المدارك

انها كذا بل اضافة الى اعضاء الاعضاء ثم بعد انما من عن ذلك نقول ان غلبة الخفة  
 على جسم ما ينافي كونه اقرب الى التساوي من جسم اخر لا يكون كذا لانه ان يكون غلبة  
 الخفة عليه اقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم يكون الحرارة والخفة غالبة  
 على القلب مع ما انت اهد من فقد الطبيعة كذا فقد خرج عن الانصاف ثم قال  
 بل الحق في الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال الذي لا العضوية فان تعلق النفس  
 هو جميع البدن فانه ان تعلقها بالقلب المتبرك والتصرف في ذلك لا يتم الا  
 باعضاءها التي في المزاج المعبر فيضان النفس ليس مزاج عضوية الاعضاء بل هو في  
 جميع البدن اعني جميع امهية الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من غيره  
 لانواع الاخر اما ان اول ما تعلق النفس به الروح او القلب فذلك غير خاف  
 انما ذهبوا الى ان تعلق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال انما يكون بالارواح  
 والحركات الصادرة من الارواح والتي تنشأها القلب فان قلت لما كان تفاوت  
 الصور في الكمال لم يلزم تفاوت في الاعتدال الحق انك اذا الكيفيات كما كان في  
 النسبة الى الحد اقل فالصورة الفالسية على فضل وجب ان تكون الصورة القاسر  
 على الجليل اقل الصورة بل اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا  
 استواء صورة وجوز ذلك لا يفتي في قياسنا بل لا بد مع ذلك من ان يكون المزاج  
 علوا لتفرق الصورة وقايلها او العضوية كان اشرف كلامه واقول لا يفتي على  
 الخيرة من الخلل والصورة وتحقيق الحق في هذا المقام بحيث يزول الشك عن  
 ما هم فيه ويضع التعارض عن كلامهم يستدل على اثاره في من حيا يا هذا حيث الذي  
 هو متصلة الاعضاء ومنه الاتمام وهو ان النفس الى بدنها الذي له وحدة طرية  
 من جهة له اذا استوفيت وكثرة من جهة كونه اجزاء متكثرة مع ان الله امره بتعليق  
 تعلق اجسامي وتعلق نفسي ومنشاء تعلقها الاجسامي هو اجساد النوع الواحد  
 المتفرقة من جهة في الانواع ومنشاء تعلقها النفساني هو مزاج العضوية فكما  
 ان اعدل الارضية النوعية هو مزاج واحد التبارك لا يفتي في كمال النفس الفالسية  
 على اجساما وعلى وحدة الجوارى وبذلك اعضاءه من حيث الترتيب فيصير لا يفتي

في الانسان وعلى ارجاء الاعضاء هو مزاج  
 فكذلك



الشيء الذي هو  
الشيء الذي هو

يكون ما يشرفه النفس والصور فاقع في كلام الشيخ حيث اشبه اليوس كون تعلق  
النفس بما هو جميع الكائنات فاما بالنظر الى الاعتبار الاول وما وقع في كلام الحق من ان  
التراج المستعمل لقبول النفس هو ترانج الاوضاع فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني فاما  
بين القولين وهذه المسئلة من الطبقات نظير مسئلة من الطبقات وهي ان ما في  
من الحكم هو ما بان العالم جميع افراد حيوان واحد له نظام واحد هو ان  
النظامات المكننة فيكون صاندا عن الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا ياتي  
من ذلك عدد من الواحد الحقيقي وذلك ان العالم على هذا التقدير من حيث  
يوجد تحكم عليه بان لا يثبت بالذات الى الواحد الحق من دون وسط وشرط  
وبالنظر الى جهة كثرته حكم بان لا يحد على الترتيب السوي للمسيحي بان البطاخر  
واشرفها هو اقربها الى الفاعل الحق ثم يتلو في المصداق ما يتلو في الباب المارة  
الشهد هكذا الى ان يشهد الى اقصى الوجود في هذا الحكم وفي اثبات العقول  
والبساو وعلم ان نسبة الجسمات والمتكررات الى الباري اما هو ليس هو  
العالم باعتبار حقيقته كثرته وتعدد وبعده من سبب بعض الاشياء لا يتوسط  
اخر فلا يشتمل بعدورها او لا يلائمنا سبب احدية تقوم وتقدر لا باعتبار جهة  
وحدته وتخصصه او كثرته هي من هذه الجهة فليكن هذا الاسهل الشديد  
النفع واعلم ان ما يتك فيه ليس عليك في كثير من المواضع المتناساتهم فالواجب  
ترانج الانسان اعدل الامتية وفيه اشكال لان ترانج الانسان خروجه عن الاعتدال  
الحقيقي اما الى البرودة او الى الحرارة فان كان البرودة كان الاصل من العدل وان  
كان الى الحرارة كان الاصل من العدل وكلما كان في الحرارة والبرودة والوسط والاعتدال  
العلامة الدواني على ما رايت في سورة طه ان من وجه عن الاعتدال الحقيقي  
قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة اعني بذلك ان الخارج من الاعتدال في  
اي شئ طرف يفر من احد ما هو ترانج الانسان فكان الاعتدال الحقيقي هو كذا  
والبعد عنه في الخارج في الاطراف الى حد ما هو غير له دائرة هو غير ترانج  
اقول اني نظرا ما افلا فلا من مدد ما ذكره على ان عرض الترانج عند ما يكون متبا

على استدار

وطا فخصه بوجه كثره استغنى عنه والفرد بالذات نظر الاشياء الى التفصيل والنظر الى

الشيء الذي هو  
الشيء الذي هو

عن استدار متوهم في مراتب الدنيا صلب بين الكيفيات المتعارضة والمخرج به  
في كثرته خلاف ذلك وهو حفاظا المستفاد من الترانج كيف حقه في  
ان المخرج عن الاعتدال الحقيقي انما يتصور باثناء ثمانية اوضاع فاما الخارج  
ذلك انما يستقيم اذا كان العرض عبارة عن استدار متوهم في مراتب الكليات  
والكيفيات عدة وشدة مع حفظ النسبة في الجميع قال الشافعي المواقف فاما  
ان الاعتدال العلي على نسبت الضعف مثلا فالأجزاء المارة اذا كان عشرة والكم  
خمس كان المكعب معتدلا وكذا اذا كانت المائة عشرين والمائة عشرين  
ذلك من الاعتدال التي يوجد فيها هذه النسبة وتحتل من ذلك المصطلح هو الذي  
فهو عليه قطره الذي ينفي له من العناصر كيتها وكيفية معاملة النسبة بين  
كياتها في العدد وكيفية انها في القوة والضعف ومع سبيل ما تفرق كياتها في  
الخارج من المعتدال يجب لطبي لا يخفى ثمانية اشياء على كل من المعتدال  
وقصة تغير بالنسبة الى اربعة النوع والصفات والخص في الضعف ويعبر  
من هذه الامثلة بالنسبة الى الداخل فاما الى الخارج اخرى على ما هو مشهور في  
كتب الطب فاذا اعتبر في الاقسام الثمانية للخارج بالقياس الى المعتدال المشتمل  
كانت الاقسام ثمانية مع الواحد المعتدال داخل في عرض ترانج النوع مع كونها على  
نسب مختلفة لا تقول الا في ذلك فان الاقسام الثمانية المخرجة في المخرج من  
المعتدال الشخصي لا يجب تنقده سواء كان في داخل النفع او في خارجه وكون مرتبة  
العرض فيما بين مراتب الحرارة والبرودة والوسط والبرودة لا يجب ان لا يثبت  
المخرج المتعددة الوقوع في سائر الاشياء في الواقع هي ان يكون محيط كياتها  
العناصر وراتب كياتها ثمانية ضعفا مع حفظ نوع النسبة في الجميع واما ثانيا  
فالامر من غلبة الضعف بين الثقلين على بدن الانسان الموجهة لعلته البرودة  
على ترانجه دائما فخرجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان يثبت ثمانية الى طرف  
قارة الى اخرها فدي في البحث بعد عمل تامل الاولى ان جواب عن ذلك ان  
كون الانسان او البرد منه اعدل حين خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احد

وهذه هي النسخة من نسخة



الغايات انما يلزم اذا لم يكن شئ منها اوضح منه من غير اعتدال في احد على المنعطفين  
 وهو غير معلوم بل الواقع خلاف ذلك كما كانت الجواهر كرات غير تامة الخراج في وقت  
 اكثرها في الهواء بين الارض والسما وبقية لها الاثار العلوية ايضا واعلم ان اذا  
 وقعت القوت لثقلية وخصوصا الشمس في العناصر بان الله تعالى جعلها  
 حصل من اشغالها من جودات شتى وطا القوار والرخا فان اجمع الفلك باله  
 الحرارة والحرارة من الاجسام الماشية وروى من الاجسام الارضية وانا وانما هو  
 او ما من غناطين وهو الجوار واما نارية وارضية لك وهو الدخان حصل من  
 ما يحدث في الجود الارض من الغيم والمطر والنجم والبرد والشتاب والطل والبصيص  
 والهد والبرق والصاعقة والرياح وقوس قزح والحالات والشمس والارض  
 والقنار العيون والنامل في بناء الجاه وهو كصنعهم المصون على كمال ما في  
 وكثير من حوادثها في التدبير ما يرفع من ارض معدة الانسان الى نهر ربي  
 وما غير ذلك منه في ثقب وجهه ليعين على ذلك كسائر الارض لا في نفسه على  
 الاحكام لا في غيره والمعاد او ان يشر لك كيفية حدوثها فاما الشئ  
 والمطر ما يتعلق بها فاسبب لا كثر في ذلك كما نلاحظ في الجوار الصاعد  
 لان ما يجاد الماء من طبقة الهواء والمنقسم اليها باعتبارها في الطبقة الاخيرة وعلى  
 المنقسم كل منها الى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمسي المنعكس من جدار  
 وعدمه في احدها وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه في الاخرى فيستعمل  
 البرد من الماء ثم الطبقة الزهرية منه وهي التي ينقطع عنها تأثير شعاع الشمس  
 تبقى نارية لوجود المقتضى لها وانقطاع المانع فادخل الجوار في صحن مائها  
 يتكاثف بواسطة اصابة البرد الذي من شأنه التكثيف فيبقى في قعر الجوار  
 عند تقطع الشعاع فان لم يكن البرد قويا اجتمع ذلك الجوار وقعا لولا  
 لنعقاد الحاصل من التكاثف الموجب للنقل والارتفاع فالجميع هو السحاب والبقا  
 هو المطر وانما يكون مستقيل كالكرة السريعة الموجبة في الهواء بمصادمه  
 فيحسق الزوايا من جانب القطرات فيصير مستديرات وان كان البرد قويا

فلما اذ حصل

فلما ان جعل الى اجزاء السحاب المائية الرشيقة قبل اجتماعها وتشكل القطرات  
 منها اولا فيحصل قبل الاجتماع بل بعده فان حصل قبله في السحاب فليما اذن  
 لم يحصل قبله بل حصل بعده وحيثما اصابه بعد ذلك من هرب منه البرد والرياح  
 الباطن منعه فيبقى في السحاب والخرق فيمنعه ويتركه بها فيبقى البرد وكثيرا ما  
 يصبون الماء في الجوار الحارة ثم يبرونه لما ذكرنا واما اذا حصل الجوار الى  
 الطبقة الباردة الزهرية فيبقى في تلك المرحلة الموجبة للصعود فلما ان يكون كثير  
 او قليلا فان كان كثيرا فقد يتحد لاجل اصابته البرد شيئا بامطارا على الشئ  
 انه شئ الجوار قد صعد من سافل بعض الجوار الصعود السرا وتكاثف حتى  
 كان متكثرا موضوعا على هذه وكان من هو فوق تلك الغمامة في الشمس كان  
 من تحته من السحاب القوية التي كانت هناك يظهرون وقد لا يتعقد بل يكون مستقلا  
 ويتجدي ضبابا لاجل الطامة ثم يزل سريعا لوصول اولى حرارة البرد وان كان ذلك  
 فاذا اضره البرد في الليل ينزل لتفقد الحاصل بالبرودة ثم لا في اجزاء صغارا  
 يحس بالاصدا اجتماع يثنى يستدير فان لم يضره المطر وان الجوار من السحاب  
 وهو ما يقطر بالليل من السماء شيئا بالليل كان السحاب يسقط به شيئا بالمطر  
 فالشدة من السحاب والسحب كالنسبة بين المطر والشمس وحيثما كانت الحوائط  
 من غير جارات كثيرة لشدة البرد فاستقال الى الاصنام المذكورة ولذا قيل في  
 السبب فيها قيل بالاكثري قال الامام الرازي تكون هذه الاشياء في الاكثر من  
 الجوار وفي الاقل من مكان الجوار واما السحاب والبرق فيسببها ان السحاب  
 اذا اجتمع فيها من السحاب بان يرفع الجارة فاحترق فاصعد من الدخان  
 الى العلوي الطبع لبقائه على حرارة المقتضى لتسعيده او هبط لتكاثفه بالبرد  
 والشدة والواصل البرد في السحاب صاعدا او هابطا ثم يرقا عينا فاصعد  
 صوت هائل رنج عاصقه وهو الريح يقر بريقه السحاب وتعاظم ريقها  
 ذلك لكثرة وصول المواد وان اشتعل الدخان بقوة السخينة وكونه لا يرقى  
 الخفيف منه مائتة وارضية على فيها الحرارة والحركة عملا قريبا من ان الله

السحاب  
 من جوار الى الطبقة الباردة  
 يتكاثف الجوار فيصير سحابا  
 وحيثما اجتمع الدخان اعلى  
 لشدة الحرارة ويسبب

بالحرارة







فمنها احد في داخل الاخر وسماهوا واحدا خط ب و ا س احد في داخل البعد عند  
 نقطة ح و ا س الاخر في عند نقطة ج وقاعدتها ح ب و ا س في قاعها في ح ب  
 من اجزاء تلك الدائرة صورة الشمس دون شكلها فكانت تلك الاجزاء مستقيمة على  
 هيئة قوس قزح ولما كان سهم الحزبين موضعها على الافق يلزم ان يكون الذي  
 يظهر من قاعدتها نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل يتكفل ما ذكرناه



وتبين بالبيان المذكور ان الشكل في الارتفاع على الافق يكون القوس اقلا نصف  
 دائرة وذلك لان ارتفاعه على نقطتين من الافق الشقيقتين مثلنا الشكل ك  
 دائرة القوس الموضوعة على الافق الغربي واذا الخط كرها كان ما فيهما من القوس  
 الافق اقل من نصف دائرة وكلما ارتفع ما عليه فطرح الخط كز دائرة القوس  
 وابتعد ما عليه نحو الافق الى ان يثني وهذه الصورة لا يظهر القوس في اشياء انما  
 في الصيقلان الشمس بقعة ارتفاعا كثيرا على الافق فيسقط مركز دائرة القوس  
 مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى في يظهر في الشتاء او الايام الغمام في اشخاص  
 النهار لان ارتفاع الشمس قليل فيكون مهاد لا يرى في سائر القوس وبمثل هذا  
 البيان تبين انه لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة لانها لا يكون لك الا مركز  
 الشمس تحت الافق الغربي والشمس اذا كانت تحت الارض لم يتعكس خطوطها في  
 قاذر لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دائرة واعلم ان البيان لا ينافي سواه  
 فلما بان القوس وكذا الهالة امر موجود ولحقنا مستحيلا كما هو غلب بعض الحكماء  
 كما استكبر وغيره من الافقيين او بانها خيال يحدث من انعكاس القوة الباردة من  
 الغمام الى النيران كما يراه جمهور الحكماء وسواء كان ووجه الشبهة انما يرجع الى  
 اوجه لا يطابق كما هو الظاهر من عبارة المتن لان كون الغمام والنيارة على الوضع الذي ذكرناه  
 شرط لظهور هالهاله على جميع المذهب فيمكن عن الاطلاط ان الدليل على

القوس

لا يثبت منه جميع القوس في بعض هذا البيان

القوس في حال حادث عن انعكاس البصر هو ان كيف تتحرك اذا كانت القوس في حال  
 ثابتا معنا وهذا خاص بالامر في الحقيقة لان القوس لو كانت امر موجودا فاما كما  
 اذا انقضى القوس مقدس ما دلت في الحقيقة فيكون ذلك فيكون بيننا وبينها الف  
 قزح مثلا فترك نحوها ما تفرج فيصير بيننا وبينها غما فيخرج وهذا هو  
 بالامر في الحقيقة فيكون في الحالة وما يثبت بهذا القول ويصدق ان القوس في حال

حول السراج في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه نارا فانه يبرهن من بعينه في قوله  
 او يصفى من ان يرى حول السراج وايضا انما مفرجة وذلك ان الدخان الذي  
 يرتفع من السراج يصير كالماء فيمنع البصر عن الخط الذي على استقامة فيعكس في

اعني في الجذر المتساعده من السراج الى النيران من جميع الجهات فيشكل في دائرة فيها تفرج  
 فاذ احدى قارب من النيران في تلك الدائرة وذلك ايضا اذا نظرنا الى الشمس في  
 اليانحة فيناشدا في غم غضا اعني اينا الهواء قوسية فاذا كان من الجوارب في  
 كهيئة القوس خيال لا يشهد في وجود شيء لم يجمع مانع ان يكون هذا جاري في القوس  
 الحاد ربع غمام واضلا في الوانها بسبب اختلاف ضوء النيران والوان الغمام  
 فجميع المقام يستعمل مقدمتين الاولى ان سائر الالوان المتوسطة بين الاسود  
 والابيض انما يحدث من اختلاف هذين اللونين وبالحال لا يصفى او وى يتوسطه  
 الاسود او جمعا الطر الاسود حدثت من ذلك لان الارض فان كان الذي هو  
 سوي في الاسود وان لم يكن غاليا وى وكذا في الارض في الغلبة في اكثر وفي  
 الارض في اقل النيران والالوان الاسود هو بانه لا يصفى الا بغيره لان الارض  
 والمعنى طينا انما في شئها اسود فالكذا في الغمام الذي يكون لا يصفى في  
 على الاسود نراه احمر فالحال الذي يكون فيه الاسود غاليا نراه وجوا نيا والمكان  
 الذي فيه الاسود بين الغالب والمغلوب نراه كراشيا فاذا تمهدنا فنقول انما يرى  
 البصر في توسط الغمام على تلك الشرايط يرى القوس على اكثر من ان الوان  
 تلك الالوان منها وهو الذي المتمايز الذي على السماء امر فله سواءه وكثرة شدة  
 والثاني وهو الذي ذكر في التوسط بين الالوان والثالث في قلة السوداء

بناها معنا وهذا خاص بالامر في الحقيقة لان القوس لو كانت امر موجودا فاما كما  
 يكون مختلفا حركتنا فيكون اذا  
 انقلنا لها بمنته لباردة واذ انقلنا  
 لبردة بمنته لباردة

الذي في



وقلة البياض وكثرة السود والناشئ على اللونين في كثرة سوار وقلة  
 بياضه فاما اللون الاصفر الذي قد يرى حيا تان بين الالوان والاكثري فان ليس  
 غير منصفين الا فكما من فاما يرى مجاورة الالوان للون الكلي والعلوي ذلك ان  
 الالوان اذا وقع في الجيب الاسود وفي اكثرها حيا والما كان اللون الاصفر فيها  
 ما والاكثر ما نال الى السواد في لون الاصفر يترى من الكلي في كثير من البياض وما هو اكثر  
 بياضا من الالوان وهو الذي الاصفر في لون يترى في الوحدة كان وضع اللونين في  
 الحادبة في عكس من الداخل في لون يترى في الخارج الذي في السواد او جوف في لون  
 يابيه كراتي والذي يتولد في امر في البياض يكون احد القسمين عكسا للآخر واما  
 الحالة فاما في انما يحدث من اقسام ضوء النير في اجزاء رشيخه صغيرة صغرية  
 في الشفاف ولا شفاف فمما في الوضع المشار اليه بقوله مستديرة اما الصغرى  
 الصغار فيمثل ما مر واما الشفاف فذلك لا ينفذ البصر فيها استقامة من دون  
 واما الانشاق في فليقوى به البصر في انكسار لا يصف واما انشاق في الانشاق  
 فيكون المخطوط الى بين البصر بين الغمام والتي يعكس من هذه المخطوط الى النير كليا  
 مستديرة لا ينفذ عند ذلك يخرج طان راس احد البصر وراس الآخر فيزويها  
 الغمام فيكون هذه القاعدة لا محالة بان ذلك انما انما انشاق فاحفظا وجا من لقطه  
 البصر الى النير على الاستقامة ثم تصور بان ان يترى من لقطه البصر في الغمام  
 منعكس على واحد منها الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية  
 قاعدة كلها واحدة هي الخط المستقيم الذي تصورناه فاجا من البصر الى النير في  
 فيطو الى من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير وهذه المخطوط متساوية في  
 والتم من الغمام الى النير كذا اذا كان هذه المخطوط المتساوية في مثلثات التي عند  
 الغمام دائرة اضطررنا الى هذه دائرة هذا هو البيان المناسب في ذلك كونه في  
 خطا واما البيان الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا مستقيلا فهو ما يتصل  
 بعض الحكماء انه قد يحدث من ضوء النير في الغمام الرقيق حركة موجبة مثل ما  
 في عند تدفق الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر حركة مستديرة وانما فان الشفاف

من ذلك انما في  
 من اكثر في اصفر  
 فانظر احيا في  
 معا في كل لون  
 منها ذات اللون  
 تكثر على النير

سند

النافذ في النير  
 في النير في النير

القلبي

النافذ

النافذ من النير من شانه ان يطفئ الهواء الحار في لطف ما في الهواء  
 وكلما طفا الهواء الحار من الغمام الى النير فكلما ما حوله في كذا في كذا  
 ان ينفذ ما ينفذ نيرا ما موضوع على تحت فيكون الموضع الذي ينفذ فيه فيقع الغمام  
 المنكسر منق الموضع والمخطوط الموضع الذي يحدث دائرة هذا ما نعلمه  
 هو كراتي واما السبي في تكونها تحت القرع على اكثر من تحت الشمس على الأقل فهو  
 قوة اسحقان الشمع في قوة اسحقانها تحليل الغمام الذي ينفذ لحدوث الحال كذا  
 من تحليل القرع والالوان يكون السحاب رقيقا في غاية البرودة فلا تحليل  
 سريرا وحكي من الشفق واما البصر من حول الشمس في اعظم من دائرة النير  
 على اللون فيوسر مرة تامة مرة فاقصروا ما السبب في ان يرى وسطها كما  
 طالي والدائرة التي تليها سودا وانما من المخطوط هو انظر المخطوط التي تصل بين  
 الناطق النير في البصر في النير من قريب وينفذ في الغمام تقوية في هذه القوة  
 شديدة الاستقامة واما في المخطوط التي يتوهم فيها من البصر الى النير انما  
 لا تروى على استقامة نرا يقع عليه بعد ان يعكس من الغمام اليه فيكون  
 فلا تروى النير في هذا الموضع شديدة كذا من المخطوط ما يقرب منه وذلك الاستقامة  
 يكون داخل الحالة كذا في اللون الذي يليه اسودا البياض الالوان البصر في كذا  
 موضوعا الى جنب شئ هو اقل بياضه منه ووي قليل البياض اسودا والتم  
 فيسبب ان الدخان اذا بلغ خيرة النير او الطبقة القصوى من الهواء الحار في  
 لبعدها عن مجاورة الماء والارض وحما الطرحة فيهما وقربها عن كذا الا ان  
 لان اجزاء ارضية جدا تنفذ الحرارة التي تصعد عنها في الهواء وكان لطيف في  
 ويسر شغل فيه النير فانه ينفذ الى النير بدرجة استقامة الالوان  
 نارا صرفة صارت غير رقيقة فظن انما طيفت واليد انما رقيقة في كذا النير  
 فان الانشاق فيحصل باستقامة النير وهذا وانفصال الاجزاء الالوان في كذا  
 استقامة الاجزاء الالوان في نارا شفافا في كذا النير لكن السبب في كذا النير  
 الاول واستدراك النير في كذا النير في كذا النير في كذا النير في كذا النير

له في يطفئ ما في

شفا



يتوهم بل قد كره الحق الطوسي في شرحه اشارات ان شغل جوف الارض العالي  
 لا يتم بل شغل الارض في موضعها لا شغلها في مكان اخر حيث الدخان الى طرف الارض  
 وان كان الدخان كشيء لا في الغاية تعلقت به النار فعلقها في غير موضعها  
 وثبتت فيه الاضراق فثبتت العلامات الحائلة السودة والحمراء حسب حفظ المادة  
 شدة وضعفها وان كان تام الكثرة في الغاية وتعلقت به النار فعلقها في موضعها  
 فيه الاشتغال واما اتصالها في ايام او شهور لم يقدّر كذا في المادة ولكن لا  
 يكون على صورة روافد او ذرات او حبيبات او قرون واما وقعت تحت كوكب  
 كان يدور في النار الدائرة بدليل تلك الكثرة في موضعها كان ذلك روافد او ذرات او حبيبات  
 او غير ذلك وقد يتوهم وصول هذه الاقسام الى عالم الارض فيخرج ما عليها من غصبا  
 من الملكات ثمانية ويسمى الخراف وفي المباحث المشتركة ان الارض تقع في عالم الخراف  
 وهي وقصاص حتى وصل الى اخرها من النار من غير ان يتقطع اتصالها من الارض في موضعها  
 النار فيه فاوله في موضعها كان ثانيا نيزك من السماء الى الارض فاما اوصلت الى  
 ارض تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ  
 اذا وضع تحت السراج المشعل فانصل الدخان من الارض الى الثاني فالتحق به في  
 الثاني فتمت له واما الزلزلة والنفار والعيون فاعلم ان النفار اذا احتسب في  
 من الارض لما فيها من ثقب وخرج من ثقبها في موضعها فثقل منها ما علقه باجزاء  
 الخراف فاما اكثر الوصول من متعلقها في الارض فالتحق بها سائرها في الارض  
 فثبتت في الارض لا سعة الارض او جبل لشتاق الارض والنفار منها العيون  
 اما النفار في الارض او ما يلحقها سائرها او لا نفار في الارض فثقل منها ما علقه باجزاء  
 بان يكون النفار والنفار في الارض واما ما يلحقها سائرها او لا نفار في الارض فثقل منها ما علقه باجزاء  
 مقامه فلا يكون خلوه فينفذ به ماء النسيم واما ما يستقيم كل جزء منه  
 جزء منه واما العيون المذكورة فهي مادة من الخراف لم يتصل من كثرة موادها  
 ان يحصل منها شيء من مادة او يفيض الا في موضعها واما ما يلحقها سائرها او لا نفار في الارض فثقل منها ما علقه باجزاء

الكوكب

النفار

بالنفار

باد في مكانه فان لم يجعل هناك سبيل فهو البخر وان جعل فهو الصفاة نسبة الغنى  
 الى الماء كنيسة العيون السيل الى الزلزلة ويمكن ان يكون هذا المبدأ  
 كما قال ابو البركات البغدادي في كتابه ان منفرد في ثقب اعراق الارض ومناقلها  
 اذا اجتمعت بل هذا اولى ولكون مياه العيون والمياه والقنوة شديدة زيادة  
 النروج والمطاد والاشغال في النفار وهذه الحركة الأخيرة اذا انشعبت عيونها  
 استلخها في ثقبها واما النفار او دفع من النفار والبطائح والانهار ويطول  
 خاصية الحركة ارضي ثم قطرت ثانيا لها فقامت بدل ما تحل محلها في الدوران  
 واذا علق النفار وبعض الارض في النفار في الارض في موضعها في موضعها في  
 استقامتها ولكانها اجتمع طالبا للنفار ولم يكن النفار في موضعها في الارض  
 ربما اشتدت الزلزلة لثقل الارض فيخرج منها نازلة الحركة الموحدة لشتغال  
 النفار والمنازل سيما اذا امتدحها امتدحها من الارض الى النفار في موضعها في  
 على شق الارض فيحدث اصواتها لها ثمة ومن هذا القبيل ما اصابته بدة قوم  
 من النفار جعلها سائرها واما النفار في الارض في موضعها في موضعها في  
 الارض فيخرج بها الهواء المحقق فيتمل به الارض وتلد ما يتزلزل به الارض  
 بقطر قليل فيعلم البعض الاسباب قد يوجد في بعض النفار في الارض في موضعها في  
 ينفث منها دخان وفي الهواء وطولها في موضعها في موضعها في موضعها في  
 بالانفاس الرطبة الهواء فيخرج رهي واما شغلها سعة الكوكب وغيرها في موضعها في  
 شغلها سعة الكوكب فيخرج رهي واما شغلها سعة الكوكب وغيرها في موضعها في  
 اواء الفلاسفة كقولهم في القول بالنفار على النفار كقولهم في موضعها في  
 مباحث الصور النوعية **فصل** في المعادن اعلم ان العناصر اذا امتزجت  
 امتزجت وانما علت صورها النوعية بكيفية المتعادلة وحصل المزاج التام فعمل  
 نجد ذلك للشرح بها صورة بها فيصير ذلك المخرج فوعان من الانواع وحقيقة من  
 المتعاقب مغايرة للعناصر في كل اول لشرع في تعليمها كقولهم في موضعها في  
 والافعال والصور للكلمات ثلثة اثنا من صورة غير نفس وفي معدنية وصوره

انما ما يتولد من النفار

وهذه

فصل



نفس غائبة نامية متولدة للمثل هدمية الادراك والحركة الاولية وهي نباتية و  
صورية هي نفس غائبة نامية مواندة دارة متحركة بالادارة وهي حيوانية وروحية  
اول متغا وتترفع المتولدة من الكليات ساحسب تربيها في الشريعة لتابع ال  
قرب المراج الى الاعتدال الحقيقي فكلما امكن في الاعتدال زاد وقبول لقوة قصته  
اخرى الطيف من الاولى فلذلك يصعد من الحيوان ما يصعد الحيوانية النباتية  
من غير عكس ويصعد من النباتية ما يصعد من المعدنية من غير عكس وقد ينشأ  
في عدم شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه اسرار لا يطيقها طوله هذا الكتاب  
ربما يتكلم بشعور النبات واختياره في بعض مركباته نباتية ههنا من بعض  
كالنخل والبطيخين وبذلك الاعتدال المعدني وغناه بما ظهر من المجهان من  
الغذاء فاهل المركبات القائمة الاخرية في المعادن وكيف جددتها ان الاخرية  
اولا في الحقيقة في باطن الارض اذ اكثر من تولد منها ما هو اذ لم يكن كذا  
اقتطعت على ضرب من الاصل طالت الحفلة في الكرم والكيف والاشربة  
بحسب الامكان ولا يشترط فكون منها الاجزاء المعدنية فان غلب النحاس على الحديد  
يولد مثل النشم والبلور والبريق والوجه الممتنع الى القلع والاسر  
والصواب عده من الاجزاء السبعة الخاصة من امشاج الزئبق والكبريت  
غيرها من الجوهر المشقة اي كنهها فان كون الزئبق شفا فاجزى جميع وان غلب  
الرخا فان قول المني والزنج والكبريت والنوشادر ثم من احتلاط بعض هذه  
مع بعض كالزئبق مع الكبريت تولدت الجصا ام الاوصية اي الاجزاء السبعة  
المعروفة الجوهر المنطوق مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والقصا  
والاسر وب والقلع فان كان الكبريت والزئبق صافيين وامشاجا امشاجا  
تامة ونفع الكبريت فصبها كما ملا قول الذهب فان كان الكبريت امر غير جرمي  
ان كان امين وان لم يخل امشاج بينهما قولنا الوصا وان كانا ودين فدينا  
ان قوتنا احتلاط والتكريب وسرير ان لم يقو وان الكبريت وهو يا والزئبق  
صافيا وصا ودين تمام النفع بوجه عا قد قولنا الحار حية وان احره الكبريت

قوله الخامس

قوله الخامس هذا قالوه في بيان قولها الحب الحديس والغنيين ولا يجرى فيه  
القيمين لضعف الاستدلال باحوال الصناعة على الامور الطبيعية كما هو في  
ظنون اصحاب الاكثر **فصل** في النبات قد علمت ان المراج كل ما كان قريب  
الى الاعتدال كانت القوة الفاعلة عليه اشرف ولا تافا الصادرة عنها اكثر ما  
قرب المراج المركب الى الاعتدال قربا ازيد من مراج المعادن استحق لان يفيض عليه  
من سبب الواجب بالذات على ما هو في اهل التحقيق نفسا نباتية كما اشار اليه قوله  
ولقد قوت اي صورة فزعيته عديم الشئ كما عليه الاكثر من بعد عنها بعد الشئ  
درجته القصصة المعدنية الفوقية من حفظ التركيب حركات واما في الحقيقة ما  
لات مختلفة قيل فان الواحد يصعد عنه فاعيل مختلفة لا بالادوات المختلفة  
وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو يصعد عنه الواحد على تقدير حقيقة  
ان الواحد من الواحد فاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك  
ملاوت او غيرها اقول اختلاف الفاعيل قد يكون بحيث يجوز ان تكون بعضها من  
بعض في نفس الامر كما فاعيل النبات والحيوان من التوليد الشبيه والتعد  
وقد لا يكون كذلك بل بحسب اعتبار العقل ولا شك ان اختلاف جسيمات زارج  
واحدة لا يكون في حد ذاتها الا اختلاف على الوجه الاول كما يظهر من مباحث الخبير  
بل لا بد من ايمان من مبادئ حسنة شغف الفاعليات لا يصعد عندهم عن قوة  
عديمة الشعور لان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا واحدة  
او هاتجة على جوابه والجواب ان ذلك اما هو في البساطة القصيرة واما في  
الطباع المختلفة التي كالنباتية والحيوانية فقد يتصور مركبات طبيعة الى نبات  
وغايات مختلفة والمستشرقين في اسأل هذا المقام اسرار لا شقة لها اسماء جرمي  
الانام وقسم نفسا نباتية وهي كال المراد ما يصير الشئ موجودا في الفعل وهو على  
وجهين كال اول وهو الذي يصير النوع فرعها الفعل في ذاته كالشكل السيف  
النفسا الناطقة لا لسان وكال الثاني فان وهو الذي يتبع النوع من افعاله  
وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة للالسان نباتا اول لم ينم النوع في







في قوله من جهة ما يولد ويرى ويعتقد يخرج عن الحد كماله لا يلقى الجسم من هذه  
الحقيقة كالنفس الحيوانية والانسائية قال الامام في المحضر نعم المحققون ان لا يكون  
تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة عن النبائية والحيوانية والفلكية لانه  
ان ضابطا يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا وان ضابطاها بما يفعل بها  
والارادة خرج عنه النفس النبائية وان ضابطاها بما يصدر عنها الافعال بالارادة يخرج  
عنه النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلاثة الاشياء الثلاثة <sup>النباتية</sup>  
هذا كلام وهو مذهبهم فيه اذ قد صرح الشيخ في الشفاء بان لا يكون مبدأ الصلابة  
اقابل است على هذه وتيرة واحدة عادية لا واداة فانما هي نفسا وهذا لا يخفى  
مشارك بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ الاقابل موصوفه بما ذكر اما ان يكون  
مبدأ الاقابل مختلفا وهو النفس الاربعة ام يكون مبدأ الاقابل على وتيرة واحدة  
لا يكون عادية لا واداة وهو النفس السماوية فقد علمنا سها ثانيا ولما  
باسرها ولما عرفنا ان ان يشير الى شرح بعض خواصها وهي اربع مخرجه وادبته  
خاومتها اما الاربع المخرجه منقها اثنا عشر تحتاج اليها البقاء شخص وكيفية وثبات  
اصديها المشايرها في قوله فلها قوة عناية لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته  
وهي القوة التي تحيل جسمها الى حال مشابه الذي هي فيه فيصدق المشاير به  
بدل ما يتصل عنه بالاسباب المخلدة كالاردين والغريزية والغريزة والحركية انما  
النفقة والبدنية فتمتعها بما هو في ذلك الاول تحصيل المثل الذي هو القوة الفاعلة  
من الفعل شبيه بالمتصور وقد يحيل به عند عدم الفاعل في القوة والضعف والحاجة  
كما يقع في غذاء فيه متبري عن العضو فذلك يصير عضو متبري هذا الثالث  
ان يجعل بعد الانصاف شبيهها به من جهة حتى في قوامه ولهذه وقد يشكل به كما في  
البرص والهمق وهذه افعال ثلاثة لا بد لها من قوى ثلاث فالعادية اما يحويها فاعلم  
وعندها اعتبارا وقوة اخرى هي مستند تلك القوى الثلاث والعرف لها قوة  
تامة لا بد منها في وصول الشخص الى كماله ولا يحل رعاية المشاير واستاد الفعل  
للااسباب والعضو تامة بدله من جهة فالا لقياس وهي التي نرى في

في قوله من جهة ما يولد ويرى ويعتقد يخرج عن الحد كماله لا يلقى الجسم من هذه

الطريق

في الجسم الذي هو فيه طولا وعرضا وعمقا بان تدخل الغذاء من الاجزاء فيقوته  
اليها فيه في الاقطار الثلاثة الى ان يبلغ الى غاية ما في كمال المشاير وفي السمن  
فانه قد يكون بعد كمال المشاير على تناسب طبعه فيقوته طبعه ذلك الشخص  
الذي له تلك القوة يخرج به مبدأ الخدم لان خارج عن مجرى الطبع قبل ان يكون مبدأ  
السمن والوهم خارج بقوله طولا وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا في قطر  
العرض والعق ولكن مخصوصا بالجم ومما في حكمه دون العظم ونظاير من الاعضاء  
الاصولية والثاني فله عدم تسم القلب عند الجميع وتقوم العظام عند اكثر من  
فيه نظر اما الاول فله يخرج بان السمن قد يمد في الطول اذ فيه ولما ثانيا فلانه  
ليست انما في كل الاعضاء شخصا واحدا بل لها افراد متعددة وتختلف الاعضاء  
وكذا يمد في السمن وتقوم البيت في كل البدن امرا واحدا بالعدد فكيف في اشياء  
التعريف صدى على من بعض الاعضاء وتورمه ومنها اثنا عشر تحتاج اليها البقاء  
الذوق وهي المخلدة والمصورة اما الاولى هي التي اشير اليها بقوله ولها قوة ملوثة  
وهي التي تأخذ من الجسم الذي فيه جزءا وتجعل مادة ومبدأ قايديا المثل والمختر  
هذه القوة في كل البدن عند بقاء ومثابرة والمثابرة عند سنها الحقيقة مشاير  
الاشراج لمروجه عن جميع الاعضاء وقوله عند هذا المصير من العظم متلو من  
الجم متلو وهكذا عند سلطان تلك القوة لا تشارك في لا يبيح فيكون التي  
المثول هناك مشاير الحقيقة واعلم ان الوحدة في المخلدة على العادة مشاير  
لان المراد بها هو مخرج به في كليات القافون فوات احدها جعل في ذلك الخم  
الرابع منها سواء كان عملها في الاعضاء او في الاثنين على اختلاف القولين والاشراج  
ما يفي كل جزء من التي الحاصل في الجسم لعضو خصوصا ما على القول بان جزءا  
الاربعة مشايرها الاخراج فتمتعها بجزايات مجبعضه متو في عمل العصب ايا  
والسرطان مزاجا وهكذا او اما على القول بان جزءا من مشايرها لا يخرج  
جميعا فان تحيل كل جزءا وتيرة الى ان يجعل بعضها مستند للعصب وبعضها  
وبعضها لا شرايشه الخفية كذلك وذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة الى  
الرحم ويجري من الاسباب الحقيقة وهذه القوة مسماة كاحدى القوى الثلاثة

الطريق



بالمغيرة يرجع معينا للغير فاما كون خصيت هذه بالاولى باعتبار بدن واحد  
 واما القوة النائية من هاهنا الصورة وانما توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة  
 تفيد تلك الاجزاء المتخلفة بالحقيقة والاستعداد للصورة والقوى وما يتبعها  
 من الاشكال والمقادير يصير مقتضى الفعل بعد ما كان مثلاً بالقوة ولها ان  
 القوتان النقية المولدة والصورة غيرهما القاذية والماسية كما لا يخفى وكان المص  
 اكثر وجهد الصورة تبعاً للمحقق الطوسي حيث احال على هذه الافعال الحقيقة  
 المتكاملة مع عدم شعورها والشيخ الغزالي حيث استدل عليها بل فعل جميع القوى  
 الى ملكة متكاملة للصورة هذه الانا وبقولها بالاضمار ولو لم يذكرها واما  
 القوى الاربع التي تقدم الاربع السابقة في الشارح ليقولوا القاذية والغير  
 الغذاء وتتكلم وتضاهيه وتنفذ فكلها اربع خواص قوة جاذبة وما  
 مسكتها وما دافعة للثقل اما الاحتياج الى الجاذبة فقط فلهذا احتج  
 الغذاء لا بنفسه الى جميع الاجزاء لكون بعضها عالياً وبعضها سافلاً والجسم  
 يتحرك بالطبع الى جهة واحدة والدليل على وجودها ان الدم يكون في الكبد  
 بالفضلات الثلاث اعني الطعم والصفراء والسوداء ثم يمتزج ويصل الى عضو  
 لسوق من الرطوبة فكلما ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة لا يفتقر  
 مشغول ذلك ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس كذب الغذاء عند الحاجة  
 من غير اذرة بل مع اذرة عديمة وزنها من الحلوية اخره ان مع كونه مشغولاً  
 وجذب الرحم بعد الطمث وخلوه عن الفضول بالطين الاصيل والخليل فلهذا  
 الدم داخلها كما يشهد به الانسان وقد سمى بعضهم الرحم جواراً مشغولاً الى  
 المنزلة اما الى الماسكة فلان الغذاء لكونه يصعب المشابهة الا لا بد من الاشارة  
 حتى يحصل التشبيه والاستحالة حركة وكل حركة في زمان ولا بد من زمان في تلك  
 يحصل الاستحالة والتشبيه ووجودها في بعض الاجزاء كاشراً  
 المعتمد على الغذاء واحتواء قوى ما منع من سيلان شيء من ذلك الغذاء وانما  
 الرحم لعلها انضغاطاً شديداً لا يسع معاد خلاطه فيلج فيها على ما ظهر في  
 التشريح واما الى الهاضمة فلان اشارة للغير الثانية لما يكون لما قرب من

حصول

لحصول الصورة العضوية فلا بد من فعل قوة تحصيل وتب الاستعداد وهي  
 الهاضمة واما الى الدافعة فليدفع ما لا يقبل المشابهة ولا يودي الى السد  
 البدن بل الفساد والافناء ووجودها ظاهر في حال القوي والتبني وادارة البدن  
 واعتنى على تقدير القوى بوجودها في مثل ما اشرنا اليه في اول الفصل الثاني  
 بعدم تسليم ان القاذية تترك قوى جميع تحصيل جوهر البدن الذي هو الدم  
 الى الهاضمة الكبد ولا يساق الى جاذبة العضو فلا يبقى الاقوة واحدة يكون  
 فعلها التشبيه للغير والثالث بعدم الفرق بين القاذية والهاضمة ويؤيد  
 جالينوس لم يذكره كغيره سوى هذه الاربع المسماة بالقوى وان الشيخ قال  
 القاذية اربع وعنده الاربع منها كذا اكثر اطباء طائفة من السلف والحق كتاب  
 الطائفة وغيرهم من اطباء المتأخرين لم يفرقوا بينها قال الامام الرازي في شرح  
 القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فليست تحصيل ما حقيقته الشاهد بغيره  
 الماسكة الى قولهم ياتيها فعل القوة المغيرة فيه الى خارج صالح للاستحالة الى الغذاء  
 بالفعل هذا الكلام بصرفه ان القوة الهاضمة غير القوة القاذية ويؤيد ذلك  
 جعل القاذية منفصلة للقوى اربع التي منها الهاضمة فليست في الفرق  
 اذا جازيت جاذبة لعضو شيئاً من الدم وامسكتها للدم صورة لوقتها واما  
 صان شيئاً بالعضو فقد بطلت عند هذه الصورة وحدث صورة اخرى  
 فيها ككون الصورة العضوية وقسا والصورة الدموية وانما يحصل ان اذا  
 كان هناك من الطبع ما لا بد من استعانة المادة للصورة الدموية  
 استعدادها للصورة العضوية ولا يزال لك ان يفرق عنها الاولى وقد  
 فيها اخرى فبها حالان احدهما سابقة ولاخرى لاحقة فلها في الاولى  
 فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة القاذية واما في الثانية فبها  
 ان الهاضمة محركة للغذاء محركة كغيرها الى الصورة المشابهة للصورة العضوية  
 ما مركب شيئاً الى شيء اخر وهو الموصل الى ذلك الا ان يكون الفاعل للفعليين  
 قوة واحدة وهي القاذية لا غير الثانية ان المراد بالقوة هي ما بعد المادة



نفسها من قوى النفس لئلا يتأثر بالذات لنفس الحيوانة أو لا يتأثر كما هو  
مأى لبعض فتاة بتفسيرها من قوى النفس الحيوانية أو الناطقة للام وشيخ  
من هذه الوجهة لا يسمي ولا يعنى وهكذا اضطرر كلهم في ان الجامع لجزاء  
البدن هل هو الحافظة لها ام لا وفي انه نفس الحيوانة ام لا فذهب الامام الرازي الى ان  
الجامع لجزاء النطقه نفس الحيوانة ثم انما يبقى ذلك الخارج في تدبير النفس الام  
الى ان يبعد لقبول النفس انما تصير بعد ذلك وانما حافظة له وبما قدر لسائر  
مطريق ايراد الغذاء او نقله في بعض رسائله انما كتب بمعية الى الشيخ وكذا  
بالجمله على ان الجامع للعضوية بدن الانسان هو الحافظة لها قال الشيخ كيف  
ابره على ما ليس فان الجامع لجزاء بدن الجنين نفس الحيوانة والحافظة له  
الواجب ان لا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفس الناطقة وكذلك القوليت  
واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لما في  
الجنين وذكر الشيخ في الشفاء ان النفس في كل حيوان هي جامع طيفه  
بدنه وتوابعها ومركبها على نحو ما يصح مع ذلك ان يكون بدنها وفي حافظة هذا  
البدن على النظام الذي ينبغي فلا شبهة في قوا اعداد الحكة بحيث يزول به  
التشويش والاضطراب عن مقالهم ما ذكره الحكم الطوسي في شرح الاشياء  
من ايراد المطلاع عليه في جهر والنامية تقف من الفعل والاحياء البلقي  
الى حال التشويش في الغاذية تفعل فعلها وهذا يدل على تعاقبها بين القوى  
واما ما ادور به الامام في هذا المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو  
وتشبيها به وانما حركة الغاذية تفعل فعل هذه الافعال بحيث يكون الواو ملو  
للشغل والنامية تفعل ان من المتعذر ولا شك ان القادر على الشيء قادر على  
مثلته والخبر الزايد مشابه لا يصل فاذا هويت الغاذية على تحصيل الامور  
على تحصيل الزايد فيكون في النامية الزايد في الاستعداد يكون قوته على ايراد الغذاء  
الاصل والزايد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة  
الحاجة به فبواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى نقصان وتضعف

بعض

نفسها من القوى العضوية وهي معيشة عن قوة اخرى في الاعضاء لانها اذا لم  
تكل الاستعداد فاضت الصورة عن المبدء الجواد فاذا في ظرف بين الغاذية  
والخاصة اقول ويمكن الجواب عن الاول بان شأن الحركة بالنسبة الى الحركة  
الفعلية والقياس الى الغاذية اى ما لا يحل الحركة الا بعد ذلك فهو مقر عند  
المتكلم والمحدثين حيث انهم لا يكونون فاعلا فالعند المادة لقبول الصورة الغاذية  
في الحافظة وما يكونها الصورة في الغاذية لا ينفك ما حركت شيئا الى شيء كان القوة  
التي غايتها الحركة والمعنى يكون غايتها ان المتصور الاصل هو فعل ذلك الشيء كيف  
وقد عرفنا الشيخ على ذلك حيث احتج على ان يكون كل كين سكونا فقال احوال  
ان يكون الموصل الى حد ما واصل اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان يكون  
هذه العلة غير العلة اذ الت عن المستلزم الى هذا الكلام وهو لا يقضى ان يكون  
المزول عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة ما  
تقول ما شئت اليه المحرك قد يكون من واحد ما فيه الحركة وح يكون كل فصل  
باختلاف عفاية باعتبار ان قد يكون صورة مخالفة بالذات لطوره ما فيه الحركة  
كصورة العضو فيها لثقل فيه فيكون غايتها الفعل الحركة وهو معلق لها فاعل  
اخر يفعل تلك الغاية والذي ذكره الشيخ لا ينافي ما ذكرناه فكل حركة فعل لا  
ينفك عن فاعله القريب فالخاصة فاعل الفعل الاحالة والحضم وتعمل طاعة  
عذرا بالقوة واما الغاذية فتعمل التي تجعل المادة عذرا ما بالفعول وتعمل القوة  
العضوية باعدادها حسب الصور واعلم ان في هذا المقام سؤال مشهور وهو  
ان الحكماء جعلوا المولدة والصورة وغيرهما قوى للنفس الناطقة واللات لها نفس  
حادثه ليجدد ذلك الخارج وتقام الصورة الاعضاء فالقول بانها صور الاعضاء  
الى الصورة قول جيد واللات قبل ذى الالة وضعها بنفسها من غير عمل اياها  
وهو باطل واجيب عن فتاة بعدم تسليم ان النفس قد قبل قد قبله كما هو  
لعضو الا فلا سقوتها في دعوى حدوثها قبل حدوث البدن كما هو يرى لبعض  
فتاة بعدم جعل الصورة من قوى النفس الحيوانية ولا ناسية للو لوجود



القوة وقلة في المادة ومظلم في العضوية وعلية في التغذية والشمية وفلان  
مختلفان فلا يشدان الى سبب واحد قال الشيخ في الشفاء ان شان القافية  
ان توفى كل عضو من الغذاء ليعتد بظهوره وتعلق به من الغذاء بمقدار  
الذي له على السواء واما الزامية فيسبب جانباً من البدن من الغذاء ما يحتاج  
اليه لزيادة في جهة اخرى فتعلقه بتلك الجهة لئلا يترك تلك الجهة فوق زيادة  
جهة اخرى على ان يعجز لما سبق من شافي القوى الجسمانية فيعجز عن ايراد البدن  
وانما عن معادته لا سبب المحللة الموجبة لظلال الرطوبة الغريبة بالسوء  
لانقطاع الحرارة الغريبة التي في انها فان كان ذلك لانقطاع الرطوبة الغريبة  
فهو الموت الطبيعي والافوا غير الطبيعي على ان هناك لانقطاع الحرارة الغريبة  
امرا غير طبيعي الغريبة في الكرم ويطابق القوة لمصادفة في الكيف ولوقوعها  
فعل القافية وانما ليس المحلل اذ اعلى حد واحد بل في جهاد بها فبعد القافية  
المؤثرات في اسباب المحلل في متاخر واحد هو الرطوبة الغريبة فالبدن  
لا يقاومه في الضربة يتبادر الى اضرار الخلل للرطوبة بل لوقوعها اليك  
وانما على مقدار المحلل لا خفاء في انما يقاوم موقوعه بحسب كفايته في القوة  
الغريبة تضررت ونضبت في هبة الغذاء ثم في اوعية المتى ثم في الرحم والبدن  
لم يغير الى اول فيكون ايراده بدمها كما يراى الماء بدم من الدهن في الساج  
فانما تعلقه الباري واقض العجز حيث ان المولود يولد اوله الرطوبة في  
عليه ولذلك لا يغير على الاشباب والابنهات في التراكبات ثم لا يزال الحرارة  
الغريبة عاصلة في تحسيف لطوبانه ويدا ويدا حتى يتبدل في القوة ثم لا  
ثم التمس ثم لا يزال يفعل الى ان تغلب رطوبة الطبيعة او تضعف ضعفا تقويها  
الغذاء فينطفئ الحرارة واما انقطاع المحل الموت فيسبب الموت هو بغير سبب الجوع  
وذلك لا بد لو لم تكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم يحصل الشيعة ثم لزم من غلبة  
على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم لغناء الحرارة فستلظ الحرارة على البرودة  
يقضاء الله ثم وقته سبب الصحة او اول الموت ثانيا فصل في الحيوان

هو جسم

هو جسم مركب من الكليات بالفضل الحيوانية لكونها مركبة  
الى الاصل من حيث من الاول فيعدان يستوفان جهة الجواهر والنباتات استل  
صورة اشرف من صفة تمام وهي كمال او الجسم طبعي الى من جهة ما يدرك الجزئية  
وتجربته بالاداة قال الشارح المبدى هنا بحث لانه اول اول من جهة هذه  
الامر من فقط على امرها النبات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانه  
التي من جهة الافعال النباتية ايضا وان اول اول من جهة ما مط فيسقط التعريف  
بالنفس الناطقة قول قد اشترى الانسان ووجه الحيوان مستوفية لا بد من  
الجواهر والنباتات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية في صفة كمالها  
النباتية كما انها مشتركة مع الصفة المعدية في صفة كمالها فالادراك  
والحركات مستلزم ان التغذية والشمية والتوليد دون العاكس كما ان فعل  
مستلزم لمفظة التركيب دون العاكس فكل مدرك للجزئيات مشتركة بالادوات  
فاعلى لا فاعلى النباتية وعلى هذا ينبغي ان يدفع الامر الى المقدر الاول على الله  
لوريد الشق الثاني لم يلزم المحذور فان النفس الانسانية لا تترك انها جوهر  
يعمل الافعال الحيوانية من الادراك الجزئي والغريزي الارادي وان اخذت  
بها اشياء اخرى كالمسكا والكلية والتأثير البشرية فلا محذور في الصفة  
الحيوانية عليها من تلك الكيفية وفي كون النفس الحيوانية مطامع من النفس  
لما اشك ان الحيوان مطامع من الانسان واما قوله فالناساب ان يقال ان جهة  
يفعل الافعال النباتية وتلك الجزئيات الجسمانية فقط فيجوز لعدم صدق  
على شئ من النفوس الحيوانية فان نفس الفرس ليس مجرد ماد كونه لا ولم يبق  
فرقا بين الطبيعة والفرد فلا محذور في زيادة على الطبيعة الماخوذة بشيء لا  
شئ سواء كان فصل او غير وكيف ونفوس الحيوانات متباينة في الخلق والصفات  
بها باعتبار نفوسها التي هي بمنزلة ذواتها لا باعتبار جثتها التي لا فرق بينها  
وبين ساير الاجسام فكلها من جهة الادوات بالصفة الاولى قوتان احدهما  
قوة مدمكة والاخرى قوة محركة اما المدمكة فهي ما في النظم وفي الباطن اما



التي في الظاهر فثبت بحكم الاستقراء ومن الناس من جواز وجود حاسة سمعية  
 غير الانسان مع عدم اطلاعها عليه كما انه لو لم يكن فيها احد الجسمة لم تكن تنظر  
 كما لا بد الذي لا يتصور ما كيفية الابصار والحكمة انكروا ذلك محققين بان الطبيعة  
 لا يتقبل من درجة الحيوان بل درجة فوقها الا قد استكملت جميع ما في تلك المراتب  
 فلو كان في الامكان حواس اخرى كان حاصله للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس  
 مخدرة في الخسوف **والسمع** وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح السمع  
 تكونت صورة ما يتبادر اليه من مجموع الهواء المنطوق بين قاع ومقرع ومقا  
 له وانضغاطا ينفذ يحدث من صوت فيتبادر موجة الى الهواء فينتقل  
 الموجة كدفة تجويف الصياح وتوجب شكل ينفذ ويحاسب امواج تلك الحركة تلك  
 العصب فيسمع هذه عيان الشيخ في الشفاء والنهاة وقد تساهل حيث قصرت  
 سبيل الصوت الى التفرع مع تفرعها بالمرقد لميل بالقلع والمرفق كما نرى من  
 الصوت لا نهية فافضة للصوت ولا تكون السموع عند سماع المرفق شئ من الصوت  
 والمرفق مع اننا نعلم بديهية ما يحس سماعنا المرفق لسمع شياء واحدا فيما عدا  
 الشيخ المرفق من كونه هتيرة عارضة للصوت يتر بها عن صوت اخر يتر في القاع  
 والنقل يتر في السموع مساهمة تهاجته وقوله يتر في السموع للاختلاف عن هتيرة  
 يحصل بها التميز بين الصور التي تميز في السموع كالطبيب والملازمة لا طبع في  
 من الامور ما لا يحصل بها التميز بين الاصوات لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه  
 اذا كانت حدود الصوت وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن لها  
 الا فلات صوت لو فلت لم يكن وصوله الى الانشاء النبوة فيهم الفلكا لكن  
 في الجلي القدماء من الاساطين انهم شيتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونعرات  
 تميز من سماعها العقل وتبني بها النفس وحكي عن فيثاغورس من انهم خرجت  
 العالم العلوي فيسمع بصفا جوهه فلهذا قلوب نفقات الا فلات واصواتا  
 حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية وتبعها الاطباء في  
 وكل علم الموسيقى ومنها الجهل وهي قوة عذبة في منقح الروح الاول من **السمع**

لا يتخلو عن

ليدل على  
 لسعة الدماغية من العصب وهي العصبتان الحسوتان المتبدتان من عوار  
 القدمين من الدماغ عند جوار الزايتين الشبكيين محلتي الشدى المتباينين  
 ما صفت منها يسارا والمتباينتين منها من حيثها حتى ندينها على انفاق عينية  
 ثم ينقطع لتأنيب بيننا الى الحدقة العين والناث يسارا الى الحدقة اليسرى  
 ويسمى المتفرع بجميع الثورمين والفلاسة في كيفية الابصار والطبيعي  
 منهم ذهبوا الى انه بانطباع شئ المرئي في جزء من المبطنة الجليدية التي تحت الزاوية  
 والمجد في الصفاة والماتية فاذا قابلهما استلوك سنبر انطبع مثل صورته كما  
 ينطبع صورة الانسان في المرآة وانما ان ينفع من المثلون شئ وعمل الى العين  
 بل بان يحدث مثل صورته في عين الناظر ويكون استعدادا له بالقبلة  
 المحصورة مع توسط الهواء الشف وحين اعرض عليهم بان المرفق يكون شئ  
 الشئ لا نفسه ونحن فاطعون بالناث وبان شئ الشئ مساو له في المقدار والالم  
 يكون صورة له فمنا الاجابوا عن الاول باننا اذا كانت رؤية الشئ بانطباع شئ  
 كان المرئي هو الذي انطبع شئ لا نفس الشئ وفيه ما فيه وعن الثاني بان شئ  
 الشئ لا يلزم ان يساوي في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة الصغيرة  
 اذا الما يد ما يتناسب في الشكل واللون ودون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه  
 المناقشات والرايانيون ذهبوا الى انه خروج الشعاع من العين على هيئة مخروط  
 رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك مضطرب او مستقيم  
 من خطوط متباعدة في الجانب الذي يلي المرئي ومنقرفة في الجانب الذي يلي القاع  
 وقال بعض منهم بان الخادج من العين خط واحد مستقيم لكن شيت طرفة العين  
 على العين ويضطرب طرفة الاخر على المرئي شيت ميل منه هتيرة مخروط ولا شرا فيكون  
 قالوا اشعاعا ولا انطباعا وانما الابصار عينا بل ان المستر للعضو الباصر لا ينفذ  
 مرطوبة صفيحة فاذا وجدت الشوط مع زوال المانع نفع لنفسه عن خصوصي  
 اشراق على المصير فيه كذا النفس شاهدة ظاهرة جليلة لكن المشهور من اداء  
 الفلاسة الانطباع والشعاع تنسك الاول في وجوده احد لها وهو العلة التي



جسم صغير نظراً وكل جسم كذلك اذا كان كثيف ملون انطبع فيه شئ من المرات اما  
الكبري فخطا وما المصغري فخطا شاهد من النور في الظلمة اذا حلت المستبين في النور  
عنه وان الانسان اذا نظر في النور قد يرى عليه ابر من الضياء واما العين من  
النور قد يبرها قريب من زمانا ثم يعقده وذلك لا مثلاً العين من النور في  
الوقت وان خفضنا احدى العينين لتسمع ثقب العين الاخرى فيعلم ان ذلك لا يبر  
نور في ولا الضياء اجسام فبذلك يشهد من الدماغ الى العين لكان ثقب العين  
عند العين العائنة وتما بينهما ان الاجسام ليس لها اصل مخرج شئ الى العين  
بل الاجسام ان ياتيها صورة المحسوس فكذلك اجسام الاربعة ان تكون في وقتها  
الكبري من البعيد صغيره فيكون رتبة الزوايا في الامع القول يكون مقام  
الزوايا هو الزوايا في هور الى صليب الانطباع لا القاعدة على ما هو في المقام  
مخرج الشعاع فانها لا شقاوت وراعيها ان من صدق النظر الى الشئ في  
عنها يبقى في عينه صورة ما زما ناوله ذلك يعجب ما قلناه وخاسرها ان المخرجين  
يرون صوراً مخصوصة لا وجود لها في الخارج فان من حصولها في البصر واجد  
الاول بان بعد تمامها في عينه لا انطباع الشئ والاما كون الاربعة في ذلك وقتها  
بان في شئ بالاجماع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير مسلم فكيف اصحاب  
الشعاع يدعون وجهاً اخر وعن الرابع بان الصورة غير باقية في الباصرة بل في  
الخيال واين احد هاهنا عن الاخر وعن الخامس اننا نعلم على ثبات الانطباع  
في هذا النوع من الزوايا التي هي من قبيل الزوايا وشاهدة الامور لقائهم  
الاربعة في وقوع اشباحها في الخيال فلا يدل على ان الاربعة والوجودات في الخارج  
بالانطباع وقيا من احد هاهنا على الاخر غير مثبت اليه في العلوم وتلك القائلون  
بالشعاع انهم فيجوه احد هاهنا من قول شعاع بصر كان ادراكه للقرين اصح  
من ادراكه للبعد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصر مع حفظ  
ادراكه للبعد اصح لان الحركة في المساحة الطولية تعينه وقد وصفاً وتوكل  
الاربعة والانباع لما تفاوت الحال وتما بينهما ان الاربعة بصرها البلي واما

لان شعاع

لان شعاع بصره نقله فقلل زوايا الشعاع الشمس فلا يبر ويقتنع ليلاً في  
على الاربعة والاربعة بالعين لان شعاع بصره نقله لا يقتنع على الاربعة  
الاربعة اذا كانت العين قد وصفاً وتما بينهما ان الانسان اذا نظر الى وقتها  
الاول لها كالمظهر له الا السطر الذي يحدق نحو البصر ما ذلك الاربعة  
مستقطبهم من خط الشعاع اصح ادراكها بصرها ان الانسان يرى في الظلمة كان  
نورا انفصل عن عينه واشرق على انفسه واذا غرض عينه على السراج يرى كانه في  
شعاعه انقلبت عينه عينه والسراج والجواب عن الكل انما يدل على المطاوعة  
كون الاربعة يخرج الشعاع بل على ان في العين فبذلك لا شك ان في الاربعة  
شعاعه مضطربة تسمى بالروح الباهر وان ادراكها بصرها من ذكرها زعم ان النور  
يوجد في انوار الكوكب واما الاجسام الكثيفة جسم وما في بواطنها فالله  
الظلمة وكيف يفعل داخلها الدماغ مع شربها ما في الكثيفة جسم فبذلك  
الشئ الرئيسي فبذلك اعترف بذلك لان جالينوس لما اخرج بعض الشئ من  
على مخرج الشعاع من العين فاجاب عنه بان ذلك يدل وجود الشعاع في العين  
ولا نراي فيه لکن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج فيقول الله الاربعة جسم فبذلك  
في الحليد بصره تسمى بصرها العين والحق هو حوط وهي تعلق ادراك النفس  
المركبة من جهة الزاوية التي عند الحليد بصره ويستدركه عند ويرة التصلب  
لظهورها ويقتصر الى تلمسها اذا غلط وتكثيفها اذا ظف ومرت فوق ما ينبغي  
وعيدت منها في المقابل القابل اشعة واضواء يكون قوتها في مستطالهم  
لجاذبي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمركز والوهي وشدة استنارة  
يكون ما يرى منه اظهر وادراكه اقوى واحتمل ويشهد ان يكون هذا مراد القائلين  
بمخرج الشعاع فبذلك منهم على ما صرح به الشئ والاربعة قطعاً ما اذا اريد  
حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاربعين قطعاً وان اريد جسم شعاع يخرج  
من العين الى الحق فلا تافطعون بان شعاع ان يخرج جسم من العين  
في قطعاً على نصف كمة العالم ثم اذا طبق الحقيقت عاد اليها وانعم ثم اذا فخرج



مثله وهكذا وان تحرك الجسم الشعاعي من دون قاسر ولا ردة الى سمع الجهات  
 وان ينعد في الافلاك ويخرجها ليري الكواكب وان لا يتسوس لمحبوب الرياح ولا  
 يتصل لغيره بالمقابل كما في الاصوات حيث تنبها الرياح الى الجهات ولا تدلهم ان  
 يروى القمر مثل النوات بل يزعم ان يناسب تفاوت المسافات بها وليس كذلك بل يري  
 الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة ومثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطالها القول  
 بان الانبعاث يتكيف الهواء بشعاع العين ولو انما لم يرق فان قلت ليس على  
 المناظر والمرايا من على عتبه بكثر من الحقيقة مع ان بناء مباحثه على القول  
 بخرج الشعاع بمعنى وضعه من العين الى المرق كما يقع من الشمس وسائر النياز  
 الكوكبية والنادية على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند النيز والبصر وقاعدته  
 عند المستنير المرق منها ان الشيء مثلا اذا بعد يري اصفر ما اذا قرب من المرق  
 يستدق فيضيق زواياه التي عند الباصرة وكلها الزوايا بعد ان طالت الزوايا  
 صغرا الى ان يذهب في البعد الى حيث كانتا تبطل الزاوية فلا يمكن الايضاح ومنها  
 ان الشيء يري في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينعد في الهواء على استقامة  
 واساقى الماء ضيقا عن استقامته عند السطح الى جانب السهم فيكون الماء  
 في الماء في قاعدة الزاوية عظمى وفي الهواء الزاوية صغرى ومنها ان الشيء الواحد  
 يري في الماء في موضعين لاجل ان الشعاع ينعد فيه مستقيما ومنعطف اذا  
 بعد المرق من سطح الماء ومنها ان ان انطفا الى الماء عند طلوع القمر فانها  
 في السماء قرأ بالشعاع المتناقص فيه وقرا في الماء بالشعاع المنعكس من سطح  
 الماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في الماء بالانعكاس وذلك لان الشعاع  
 من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس من الجسم الى موضع من ذلك الموضع  
 كوضع الباصرة من خلف شرج المقاصد بشرط ان يكون جسمه تحت الغمر في الماء  
 وذلك سهو ولا يمكن للاسنان رؤية وجهه في الماء ومنها ابطال الزاوية  
 اذا اصارت الجليدية مركزا للمرة كرتبة المقعر انطابق محيط الشعاع والانعكاس  
 وفقدان الوتر اذ اوجت الشعاع ثم اذا بعدت المرة ليس يري الاثنا وجهه

منعكس

منعكس في خاتمة الصغر واذا قربت حتى تجاوزت من الحد الذي وضاه  
 ولا يري الوصف في خاتمة العظم كما يدل عليه التجربة وبان الوجه في الجميع يطلب  
 رسالة منفردة لتلقى هذا الباب ومنها دونة الشجر على شط النهر يكون  
 وذلك لا للشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر من موضع  
 القرب الى الراي والى اسفله من موضع البعد من الراي الى ان يتصل قاعدة الشجر  
 بقاعدة عكسه والنفس لا يدرك الانعكاس ليقودها بقوة الاشياء على استقامة  
 الشعاع فحيز الشعاع المنعكس ناقلا في الماء فترى راس الشجر اكثر من راسه في الماء  
 لكونه ابعد منه ويأتي اجله على الترسيل قاعدة الشجر فاد مسك الى العترة  
 من الامور المذكورة في علم المناظر المشبه على وجود الشعاع وهي ان الاستقامة  
 والانعكاسية والانعطافية قلت هذه امور موهومة ينبغي عليها كثير من الكلام  
 كما بناء قواعد علم الهيئة على الدوائر والنفس والاعقاب الموهومة فكلت  
 ان يمحى كون هذه امور موهومة لا يلزم ابطال الهيئة فلكل لا يلزم ابطال علم المناظر  
 من كون الخروط الواصل بين الباصرة وبين المرق امر حيا فكل انعكاس  
 الماء وانعطاف في الماء فان تصور الخروط الواصل بين المرق في الماء في حال  
 الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشترك لا اعتبار بين المذهب الثلاثة  
 هي الانطباع والشعاع والاضافة لا شر فيه ولا جمل ذلك ذهب المحدثون  
 في مقالته في الجمع بين الرايين الى ان اقل من واسطوا الى ان غرض كل مذهب  
 لا حقيقة يخرج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطرا الى الاطلاق لضيق القضا  
 وهذا الكلام سنده الى ان الجواهر عند ما لا ايصا وانما هو محجور باضافته  
 بين النفس والمرق مشروطة بالمقابلته وارتفاع الموانع ومنها الشمس في  
 مستنير في نائية مقدم الدماغ الشبيهة من جملة الندي تدركه الواجح بسطح  
 الهواء المتكثف بكيفية ذي الراجحة فيناطها بالهواء وتصل به الى الخرسون  
 بفعل ذي الراجحة الشامة من غير استقامتها في الهواء ولا يتغير انفصال الاجزاء  
 وبه الثاني بان الظليل من المسك يشم على طول الانه منه وكثرة الامكنة من

وقيل بان تجزأ الطيف  
 من ذلك الوجه



نقصا في وزنه ووجهه والثالث بان المسك قد ذهب به على مسافة بعيدة  
 وتجرق ويعنى بالطينة مع ان راحة يدك في الهواء الاقل ان منتهى مسطرتها وتوثر  
 ذلك ما قد حكى امر بطوان الرحمة قد انقلبت من مسافتها في ربيع من ربيع جيفة  
 من حرب وقع بين اليونانيين ودارهم على ان تقالي من تلك المسافة على ان  
 في تلك الامور في الهواء المسافر وقد يوقى على المحلل من اجزاء صفا  
 جدا اختلط الجميع تلك الاجزاء الهواءية والاستبعاد عنها في المباشرة العلمية  
 من ان الشيخ اعترض عليه في الشفاء بقوله يجوز ان يكون او كلها الصفة بالما  
 حين في محقق في الجواهر العالي انتهى بيان ما ذكره ان لا يعدل بين من القوة  
 لبعيد اقرب ان كل من في قطع في سطح يرتفع عند البصر فانه يرتفع قبل واصل  
 البصر فيقع فذلك السطح آت والى ب والبصر هو مرفوع عند بقدر  
 ج فنقول ان آت يرتفع قريب من موقع العمود الخارج من الجبل في السطح اذا  
 صاواه بقدر ارتفاعه في زاوية ا ج ب خارجة عن مثلث ه ج ب ولقد  
 اضرنا علم ان القوم حكموا بان لو كانت الشاة لا يتوقف على حاسته في الراجحة  
 فيجاء به في حال مرادهم من ذي الراجحة على الجسم الحديث للراجحة كالمسك وتلقا  
 لا ما قام به الراجحة منهم ولا كان الحكم بعدم توقفه على حاسته في الراجحة  
 محل نظر ومن القائلين من زعم ان الانكسار والكواكب لها شمس ومنها ما راجع  
 عليهم المشاؤون وبانها هواء هناك يتكيف ولا يتغير في حاله واحبب ان اشترط  
 ذلك انها هوائية في العنبريات ومن كلمات بعض المتأخرين ان العنبريات هوائية  
 في لزوم وبقية شمس منها ما راجع لطيب من المسك والعنبر لا يشبهها عند اللزوم  
 ما هناك ولهذا ذهب اليه بان العلوم الروحية على ان لكل تركيب جواهر مخصوصة  
 لكل ووحدة واحدة معروفة يشتملونها وتبليد من بها ويراجع لطوبها  
 فينبغي ان على من ترتب ذلك ما هو مستعمل امول هذه الاقوال وجوه قوية  
 وتاويلات لا يقدر سندها بها انها على اوسع على ان الاسرار ما عجزت عنها على  
 ومنها الله وقوة في قوة منبهة في العصب المفرغ شمس على المسك وهو ان المسك



زاوية البصر من  
 زاوية البصر في  
 زاوية البصر في  
 زاوية البصر في  
 من زاوية البصر في  
 زاوية البصر في

في المنفعة

في المنفعة حيث يفعل ما ينبغي في البدن وهو شربة الغذاء واستيلاء وتوافقه  
 في الاحتياج الى الملافة لا يؤدى الطعم كما ان لنفسه الاقامة الجاهة في الحرارة بل  
 بد من توسط الرطوبة للادوية المنبعثة في الالة المسماة بالمعدة بشرط خلوها  
 من الطعم والالم يؤد الطعم في بعض الامراض واختلافه ان توسطها بان يتغير  
 اجزاء في الطعم وتشتت فيها ثم ينفذ في حوصلة جرم الانسان فيعمل في ذلك وانه  
 ليعمل نفس الرطوبة الى كيفية الطعم من هذا الطرح فعلى الاول يكون الرطوبة  
 واسطة لوصول جوهر الحواس الى الحواس وفي الثاني ان تكون في الحواس  
 بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعم السعة وما يتكبر بها ومنها الكمية  
 في قوة منبهة بواسطة الاعصاب في جلد البدن واكثر النعم وغيره كما ان الغشاء  
 النباتي حاملها وهو الروح النفساني واللامسة للصبيان ان في باطنه في  
 للنبات قال الشيخ الرئيس والحواس الذي يصير الحيوان حيوانا هو السمع فان  
 ان النباتات لا يفقد سائر القوى دون ذلك حال الالامة للصبيان لان  
 مزاج من الكيفيات المعصية فسادا باحتمالها والشرط لطيفة النفس في ان تكون  
 الطبيعة الاولى وهو ما يدل على ما منع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون  
 قبل الطالع الذي يدل على امور يتعلق ببعضها منفصلا عن غيره من القوام ويحضر  
 خارجة عن النفس والذوق وان كان ولا على الشيء الذي به يستقي الحيوان من المظهر  
 المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه وشا والحواس لا تؤثر في الغذاء  
 والحيث ان الحواس وليس شئ منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرقا وبها  
 انتهى وهذه القوة تدرك ما يدور فيه بالمضادة وذلك ان الشاة هوائية على انها  
 فلو كان الملووس مثل الالاس في الكيفية تباين شمس فلا يدرك ولا الاحتياج فيه  
 مثلاً وهو حاله من كمال الكيفيات الالاس التي في الحرارة والبرودة والرطوبة  
 والهوية وغيرها انهم من الحققة والنقل والماسة وتشتت في الصلابة  
 واللين وقيل ان لها مركات انكشافا مشروا لارضية وتعرف الاتصال وقيل ان  
 الحواس بهذه على وجه البعثة وكذا بالصلابة واللين وذهب الجمهور على ان



اللامسة نوع واحد وقيل بل في قوى مختلفة ومختصة في اربع اوان يد قال الشيخ في  
 القاموس وفي الطبليات من الشفا في فصل تقديم قوى النفس على سبيل التبيين  
 اوضح يشبه ان يكون اللامسة قوى مختلفة عند قوم لاواعا اخر بل جنبا لقوى  
 اربع او قوتها منبثقة معا في الجبل على واحدة با حاكمة في القضا الذي بين الحاد  
 البلور والنا في القضا الذي بين المطب واليا سبب لنا في المذهب بين  
 الصلبة اللينة والرايع في الذي بين الخشن واللا سبب لان اجتمعا في الازواج  
 يوفهم تا حدها في الذات وهما ثابت وهما المدرك بالحواس والقضا ذات كالمادة  
 والحرارة دون القضا فانه مع صفته لا يدرك بالحواس فكيف جعلوا معنى بعدد الاز  
 على بعدد انواع القضا وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة  
 كالبارحة للساو والياض ولم يجعلوا ذلك افعالا مختلفة من مثله واحد بالذات  
 ومن سمحيت فيل في وقعه ان ثباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة  
 الرطوبة واليبوسة اشد من ثباين الكيفيات القوا في الحاد من تقاطعها كما  
 والروائح والطعوم فلذلك تعددت قوى النفس ودون الباطية الحواس اقوالا  
 علمت ان مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اول الحسوسات اللامسة قوا  
 وان القوة التي هي اول حركات الحيوان تجعل يكون تحسنا ترسبها بالذات  
 اطراف التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها وينتشر عنها فالقوة تعدد  
 اللامسة هذا مع قولهم بحكمة اللامسة في القضا بين الكيفيات واما كذا  
 قوة واحدة مدركة للاول من المتخالفات المتضادة فهو غير صحيح كما سياتي فيحق  
 وكيفية البحث من الحيوان الى انشاء الدعوى وما يناسب هذا المقام ان الشيخ الرئيس  
 ذكر في الفصل الثاني من المقالة السادسة من علم النفس الحواس ثمانية  
 لذة لتعمل في محسوسات اولها ومنها ما لا يتغير في عالم بنو سطة الحسوسات فاما  
 لا لذة لها ولا لمقتل البصر فانه لا يلد في اللون ولا في الملمس بل كذا وتلك بل النفس  
 يتالم بذلك وتلد وكذا الحالة الاذن فان قالت الافلح من صوت شديدا  
 العين من لون صفوطا كالعنق فليس ثابتهما من حيث سمع او بصر بل من حيث

فليس

تلمس ان يحدث فيه الملمس ذلك يحدث فيه غيره وان ذلك لذة لسة واما الملمس  
 والذوق فانها ثابتهما المان ويلتزمان ان اتكيفا با كيفية متافذة او ملازمة والملمس  
 فانه قد يتالم بالكاليفية الملموسة ويلتزمها وقد يتالم ويلتزمه بغيره سلكا في عين  
 الحسوس الاول بل بغيره الاتصال والقيام اشبه واعتبر على المستحق في  
 القاموس بان كل امر في غاية الاشكال اما الاول فلا يتغير ويعتقد ان المدرك  
 الحسوسات الخبيرة في الحواس الخمس قد هبط في هذا الموضع ان كان هو ذلك فقد  
 ناقض في السمع والبرودة ان لم يكن هو ذلك فيكون قوله في لشم الذوق  
 قولنا ساو واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل ان  
 غيره وبه يتبين العقل حاكمه هذا مع قولك كيف يتصور ان يقال ان القوة اللامسة  
 الحاصلة في الاذن والعين هي المدرك للصوت المصغر واللون الموزع واما  
 ثانيا فلان ذلك يكون متافضا لمادة اللذة والالم فانه عند اللذة بانها ادراك  
 الملايم من حيث هو الملايم والملايم القوة الباطية ادراك المبصرات للامسة  
 واما لان ادراك هذه الحسوسات اما ان يكون لذة واما للحواس ان يكون ثاب  
 قال بالاول يكون ادراك المبصرات الاول الحسوس لذة واحدة لا تكون الموزعة  
 وان قال بالثاني فلا يكون النفس لذة ولا الملمس لشم والذوق وان كان لذة  
 والملمس دون بعض كان ذلك ترسبا من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس  
 الخمس جميعها وسائط للنفس ادراكها الحسوسات الخبيرة ثم قال قال الامام في  
 كتابه المباحث تكلم في اللذة عند فعل الشئ في خروجه من مذهب في هذا المقام  
 في البصر والسمع الاولان ليست ملازمة للقوة الباطية فانه يستحيل ان تصادف القوة  
 الباطية بالاولان وذلك لان الملايم الشئ هو الذي يكون كماله وادراكه  
 الكمال حصوله للشئ بل ادراك الاولان هو الملايم للوثة الباطية والشئ لم يحصل  
 حصوله الملايم هو اللذة بل ادراك الملايم والقوة الباطية اذا بصرت فقد  
 حصل لها الملايم وليس حصول الملايم هو اللذة بل ادراك الملايم فان القوة  
 الباطية لم تدرك كونها مدركة للاولان بل النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك







على الوجه المذكور وما مدركات الحاسنين الباقيتين فليس ملامة وقتها  
لها فلا تلامها وهذا لا يلتزم فلا يلتزم بها هذا ما عرفت في هذا القسم والله  
اعلم وأما القوة المدركة أي الأعم منها ومن المعيشة التي في الباطن فهي تسمى  
حسبا وجدا وحس الحس المشترك والخيال والعلم والحافظة والمعرفة وما  
يقين أنها ما مدركه وأما معيشة على إدراكه والمدركة أما مدركه للمعاشر والمعاشر  
المعشيرة أما حافظة أو متعشيرة أو الحافظة أما حافظة للصورة والحافظ فوجه ضبط  
أما الحس المشترك المسمى بالجوهرية بشرطها أي أخرج النفس في قوتها من رتبة  
في مقدمه التعريفية لأول من التباين والتكثرة التي في الدماغ تصد جميع القوى  
المنظمة في الحواس الظاهرة بالتأدي إليها اليد من طرف الحواس في بعض  
فيها ما رخصته ويدل على وجوده وجوه الأول ما ذكره المصنف بقوله لا تلتزم  
المنظورة الذوات لخط مستقيما والنقطة الدائرة بغير خط مستدير وليست  
تساوي أي الخط المستقيم والمستدير في الجبر لا يترسم فيه إلا المقابل هو  
المنظورة والنقطة فإذا ارتسامها إنما يكون في قوة أخرى غير البصر فيصير في الأول  
المتألية بعضها بعض في هذا الخط والذات في أن الحس ببعض الحس كالحس كالحس  
على بعض حكمه بأن هذا الأسبق هو هذا الحلو وهذا الأصغر هو هذا الحار وكل من  
الحواس الظاهرة لا تحضر عند الانزع مدركا لها فلا بد من قوة تحضر عندها  
الأنواع لجميع الحكم فيها الثالث أن التمام والمزيد من المرسوم يشاهد  
صيرانية لا تحقق لها في الخارج ولا يثبت من الحواس الظاهرة اعترض على الوجه الأول  
بأنه يجوز أن يكون اتصال الأوتسام في الباصرة بأن يرسم القابل الآخر في القوة  
المترسم قبل لترسمه طرق الثالث وقوة ارتسام الأول فيكونان معا وهذا كما  
للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابل وعلى الثالث بانه من لا يلتزم  
كون الأوتسام في الناصرة كونه قوة أخرى جسمانية طوارة أن يكون في النفس  
أن الحس على الجزئية فكيفنا بأن يلائم إنسان مع القطع بأن مدرك الحس هو  
وهذا لا يثبت نفسه فالجواب على ما عرفت من أن مدرك الكليات والجزئيات جميعا

والحكم

والحكم فيها هو النفس لكن الصور الجزئية لا يرسم فيها لما سجي بوجه التماثل  
يد في الحكم بين الحسوس من المشترك وفيه نظر لجواز أن يكون حضورها  
عند النفس وحكمها بغيرها الأوتسام ما في الشيء كما أن الحكم بين الخط والجزئية يكون  
ارتسام الحس في النفس والجزئية في الآلة فلا يثبت أنه مشترك وعلى الثالث  
أنه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك غاية الأمر أن لا يكون الحواس الظاهرة  
لشاهدة الحواس بخاصة العين والخصور بل يكون الحس ظاهر حس بالطن ومن  
اعتراضات الأمام أن أفعالهم قطعا أن الذوق اعني أدراك المذوقات ليس في الدنيا  
كما أنه ليس بالعقب وكذلك الألسن أيهم أن البصر شيئا قلما يبصر به برون  
أحد لها بالعين ولا في الدماغ والحواس من المعلوم قطعا هو أن الدماغ ليس  
الذوق أو الحس وغيرهما من الحواس بخلاف الأثر في العقب يعبر فيها  
بين الذوق وتجمل الذوق وتعلم قطعا أن تجمل الذوق ليس في العقب من الآلة  
لا سلم أن اتصال الأوتسامات إنما يكون في البصر يكون في قوة أخرى لا يجوز  
يكون في الهواء بأن تجعل المشكلات في القوة الهوائية الظاهرة في خطا وكتا  
عند الحكم الطوسي بأن بقاء الشكل السابق عند حصول شكل بعده يقتضي  
فان الشكل إنما تحدث في الهواء له تأثير البيئة بالحس المتحرك فيه وبقاءها  
عندها بعد خروج المتحرك عن مقتضى إحاطة النهايات بالحد أو حول لغيره الخلاء  
تم وإنما يلزم لو كانت الشاهدة لا شيء مشهود كان وفيه أن يكون لخلق الشاهد  
بما يتدبر في الوجود كحركة المتحرك من حيث هو متحرك وهو ليس بغيره  
يكون كل واحد من المشكلات المتشابهة متشابهة في الزمان الحس في ذات  
الشكل الآخر ولقلة الزمان يظن أن الجميع يشاهد قوة وأما الخيال فهو  
قوة مرتبطة في صور التكوين الأول من الدماغ تجل الشهور وعند الحقيقة في  
المصوب في التكوين الأول إلى الحس المشترك والخيال إلا أن المشاهدة أخص  
مقدومه الخيال على صورة جميع صور الحس وبها يعلم البعض من  
الحواس الحسنة والحس المشترك وهي أن الحس المشترك لجواب الصور الحسنة



فيها بعدد واحد وانما جعلت خزانة الحسب مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة  
تخرج فيها لان الحواس الظاهرة ولا تدرك شيئا بسبب الاشتراك بالخيال بل بالحواس  
جديدة من خارج فينبغي ان لا يقياس اليها بخلاف الحس المشترك فان  
انما شاهدنا صورة في القطة او النعم ثم ذهبنا عنها ثم شاهدنا هامة اخرى  
عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن الصدور محفوظا لم يكن هذا الحكم  
كما لو صارت مستبعدة عما استبح الى الحفظ لئلا يحل نظام العالم ولا يشبه القطة  
بالنافع ان لم يعلم انه هو المنجر ولا ينفصل لعلات وغيرها والادليل على ما  
الحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ بل النفس  
لم تحفظ لوجود مطلوبه في غير شرط سرعة القبول وعدم اليقين في شرط  
الحفظ وثانيهما ان استحضار الصور والذخول عنها من غير بيان يوجب  
تغاير القوتين ليكون الاستحضار حصول الصورة فيها والذخول حصولها  
في احد هادون الاخرى والنسيان اوطا اعينها واعتبر من الامام على الوجه الاول  
بان جميع مثال وان الحفظ مسبق بالقبول بشرطه فقد اجمع الحفظ  
والقبول في قوة واحدة سميت بها بالخيال وبان الحس المشترك مبداء الادراك  
مختلف في انواعه لا يستلزم بان النفس تقبل الصور العقلية وتبصر في الباطن  
بوجوده التام به من اجل هو كالمواحد لا يكون مبداء الاخرين واجاب المحقق بقوله  
عما ذكره اولا بان لا يقيس ما ظهر بل انما هو بالقياس من الشكل الذاتي  
بشيء حكمه انما متافضا للحكم على بان كل ما يقبل شكلا فهو ما يحفظه فان كان  
باللحس على مغايرة العقين وعن النقص بالخيال بان اجتماع القبول والحفظ  
لا يلزم على وجهه مصلها لحيوان ان يكون القوتين كالارض واما اقتراحها في  
صورة فتبدل على مغايرة المصداق حاصل كلامه قد تكرر ان يكون حفظ الخيال  
مستوعبا بالقبول لا يوجب ان يكون القابل اليه هو الخيال كما انما الحفظ بل  
ان يكون القابل قوة اخرى مقابلة لها كالحس المشترك كما ان الحفظ مستوعبا  
لارض من شكلها مسبق بالقبول لانه لا يلزم ان يكون القابل حاصلها من شكلها

بل من

بل من قوة اخرى لها فلا يلزم اتحاد مبداء القبول والحفظ وليس مرادهم فيه  
بعضهم من ان الخيال لما كان قوة حسب ما شئت فيكون قبوله لاجل المادة  
حفظه لنفسه كالارض لعل الشكل عامتها وحفظه لغيرها كان يصعبها لغيره  
ان هذا الجواب يدفع الاصلي والاستقلال لجواز ان لا يكون ههنا الا قوة واحدة كما  
المشترك لها القبول بما دلتها والحفظ بذاتها فان المقصود من الاستقلال اثبات  
تعدد مبداء القبول والحفظ من جهة اقتراحها لا يمكن تحقيق القبول بدون الحفظ  
كما في الهواء ولا وبالعكس كما اذا عرض افة لتقديم الجفن المقدم لا بد من الاستقلال  
صورة ما فاذن ان المراد واستحضر الصور التي كان قبل حفظها او علم فيها ان  
الادراك غير قوة الحفظ وعن النقص الحس المشترك والنفس بان الواحد قد  
يصدر هذا الكثرة اذا كان الصادر بالقبول لا شيئا واحدا ثم يتكرر بقصد ثانيا  
او كانت وجوه الصدوريات مختلفا فالصادر من الحس المشترك هو استنبات  
الصور للمادية عند غيبها المادة ثم يصير مستتباً للالوان والاصوات والطقور  
وغيرها بقصد ثان وذلك لا تقسم تلك الصورة وذلك كالصدور الذي فعله  
ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للصدور لكونه شتملا عليها واما ان النفس  
يتكرر فعلها لتكرر وجوه الصدوريات عنها اقول وانت جبرلين مفهوم الصدور  
المحسوسة امر بهم لا يحصل الا بصورة معينة والصادر عن الشيء او لا يكون الا  
امر او شيئا كيف يكون الحس المشترك مبداء الامر واحد او الامور متكررة ثانيا  
وبالواسطة فكيف يكون عقل ما يصدر منه اذ لا تضعف بعدد متوسطة  
بل الاولى ان تجاب عن النقص بذلك اما بما تجاب عن النقص بالنفس وبان لا  
دراك كحركات الانفعالات ومجوز ان يكون في مادة واحدة بقوة واحدة انفعالا  
كثيرة عن الكبار متعددة والذي يتحقق عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا فعل  
واحد لانه لا يفعل الا انفعالا واحدا على ان بناء الاستقلال على تغاير القوى  
ليس على مجرد ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لعدم جبرانه في الواحد حقيقة  
بل على ما من بقاء بعض منها مع زوال الاخرى فان نقص ساقط لسا والحد



اعتبر المحقق عنه بالمعادنة وصاحب المحامات لئلا يهمل عما ذكرناه او يدعى على  
المحقق وجوهها من البحث في كمال مناد بدفعها كما يظهر بالتأمل الذي سبق  
والوجه الاخر بان المحقق في الحافظة كما ان هول يفتقن القول بان  
الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر او ادراك في ذلك انما هو  
ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما ولا يستغنى عنها وهو قول على  
ذلك الامر وانهم القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستغنى بها عن  
شيئا وشي فان قلة حافظة العقل الفعال فيمكن هو حافظ الحس المشترك  
واجاب المحقق بان الادراك حصول الصورة للمدرك فصول في الصورة حالة  
الذلول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال  
المعقولات فيه واستغنى عن الحس لان يكون حافظ للصورة العاقلة  
دون الحس كما ان قول الامام ان يكون الصورة حالة الذلول غير حاصلة في الالة  
لان ذلك بل في الالة اخرى ومطلق الحس في الالة كانت من الامور النفس  
لا يكون في كونه ادراكا ولا كان حصول صورته في الحس من الحس في يد  
الانسان ادراكا بل الادراك انما هو حصول صورة الشيء في ادراك ذلك  
الشيء حصول الصورة في الحس المشترك ادراكا لها سواء كانت حاصلة في العقل  
كل في المشاهدة او من معدن الخيال وهو العقل وقد يحصل المشاهدة لقوة العقل  
انهم واما الامور فمعرفة مرتبة في اخر التصريف لا وسط من الدماغ وانما الدماغ  
كلها في الرئيس المطلق في الحيوان مستغنى عن سائر القوى الحيوانية التي تعدل  
اكثر افعالها الروح الدماغ فيكون كل الدماغ ذلكا لكن الاخص بالحواس  
الارسطو لا يستغنى عنها الخيال ومعلوم ذلك التصريف لا يستغنى عن كون الشيء  
الذلول قوة كونه حاصلا بينهم فادراك العقل على عمل واحد كما فهمت ذلكا  
الجزئية لان مدرك الكلمات هو النفس الماد بالاعان فالادراك بالحواس  
فيقال بل الصورة وفي ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقدير المصلحة في الحس  
فعله بعض الشرح فادراك تلك المعان دليل على وجود قوة ادراكها وكونها

من الحواس

يتاوس الحواس دليل مغايرتها الحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها  
النفس بالاطعمة بناء على انها لا تترك الخواص بالذات هذا مع وجودها في الحيوان  
الجمادى لا يولد كالتقوى الحافظة في النشأة بان الحس مشترك وهو قوله  
عليه وقد يستدل على وجودها بان الانسان شيئا يتأخر عقله في قياسه ما يتأخر  
الانسان عن تقبض عقل الامن منه واما يقابل لتجريب على الشا من في  
بالطية غير عقلية واما الحافظة فهي قوة مرتبة في الالة والحواس في الدماغ  
تحتفظ ما يدرك القوة الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسنة  
والاولى تذكر ما عرفت الموجودة في الحس في قوله في قوله القوة الوهمية  
في مغايرتها بآثاره على قياس ما مر واما المقترنة فهي قوة مرتبة في  
الطن اي التقوى الاوسط من الدماغ ولما تصرف في السابق واللاحق من  
خبرها باستعمال الهم ايها من شأنها تتركيب بعض ما في الخيال والحافظة  
من الصور والمعان مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض فتتبع اجزاء انواع  
مختلفة كعلمها حيوانا من راس ان او عقل حيل وفكره وتفرق اجزاء نوع واحد  
كانسان بل لا راس ولا يسكن من فعلها وانما لا تفرق في الحافظة لان  
والهيئات المناعية وتقبل الى الصدور الشبه فاعه في القوى الباطنة  
منها ليس من شأنها ان يكون عملها مستغنى بل النفس في الالة استعمالها ايها  
القوة العقلية بالملكة بها تسيطر العلوم والصناعات وتقتضي الحدود  
باستعراض في الحافظة قال الشارح المسمى فان قيل كيف استعمالها الوهم  
الصورة المحسنة مع انه ليس مدركا لها احب بان القوى الباطنة كاللذات  
فتعكس الى كل منها ما اوسم في الاخر والحب نزع على ساطر الاشكال  
استعمال الهم ايها في الحس تتابع ان الاشكال في استعمال العقل ايها  
في المعقولات اعني في الجواب عن ذلك بما ذكره غير تام اذا اقسامه  
في بعض وان كان ادراكها بطل المحسنة في الاقل وان لم يكن كذلك  
ادراكا عادلا لاشكال فالصواب ان يقول لا يجب ان يكون القوة الالة في الالة



الى تعدد القوى بقاء بعض دون الاخر لا على كمالها وتكون قوتها  
 مواضعها بطريق اشكالها والغاية كذلك ان الحس المشترك ينبغي ان يكون قوتها من جهة  
 الظاهر فيكون التادى اليها سهلا والحياء الضعيف يكون قوتها من جهة الباطن  
 ينبغي ان يكون كقوتها ينبغي ان يكون العلم قوتها من جهة الحيا لكون الصور الحسية  
 فيها معاينتها والحفاظ بعد ان يتركها في المحل قوتها من جهة الصور والمحال فيكون  
 الاخذ منها بيسر ولا يكون لاجلها لكان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى  
 احتلالها ولم يحتاجوا الى الفرق بين القوى وتبين انواعها بل الى معرفة القوت  
 ومواضعها وكانت الاوقات العارضة قد تقياسا فتكون على قوتها في البطن  
 من الدماغ سموا الحس المشترك والحيال واخره في البطن الاوسط سموا  
 المتكثرة والوهم واخره في البطن المؤخر سموا الحافظة والتذكر وظن بعضهم  
 ان الشيخ سدد واضطرب في امر القوى حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون القوة  
 الوهمية في بعضها المتكثرة المتكثرة والمثيلة والمذكورة وفي بعضها المتكثرة  
 بذاتها حادثة وتذكرها واقعا لها محتملة ومذكورة فيكون بما يعمل في الصور  
 المعاني ومذكورة بما يتبين اليها ولم تزد وانضم فان الحافظة مع المتكثرة  
 اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات العلم قوتان او قوة واحدة  
 وذلك من بعض الظن اما الاول فلا من مراد ومن تلك العبارة المنقول ان  
 الذي ينسب اليه التمثل والتفكر والحفظ والتذكر هو العلم ولذلك جعل شيئا  
 حاكما في الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية هي من ذلك معبر شيئا  
 في الانسان شئ واحد هو الناطقة والقوى هي ما حوتها واعوانها ان صلبها  
 فالكلام حكام على ذلك الظن الشيخ من ذلك ما قاله في القانون بهذه العبارة  
 موضع النظر فلسفي في انه هذه القوة الحافظة والتذكر المسترجعة لما غاب عن  
 من مخزونات العلم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب ولا  
 على احد ان ما ذكره لا يدل على ذلك فكيف في الحافظة والذاكرة بل حالها بالانسان  
 النظر الفلسفي الغير المناسب لكتاب الطب وفي سائر كتب الحكمة التي بناها

في مقدم الدماغ  
 فيكون ص

لا فرق

الى عدم مدركها تهاحق بمشبع ان يصير القوة الحسية شدة القوة العقلية في تركيب  
 المعقولات وتفصيلها الا ترى ان ما في اليد قد يصير الى ترتيب الاصنام مع  
 غير مدركها فكان هذه يد مقبولة لنفس الناطقة ومعها سمعها في الكبر  
 التفكير ان النفس يقدم بعضها في الاستقبال الفكري على بعض اخر ولا يخفى في  
 ذلك اصلا وما يجب ان يتحقق ان لكل واحدة من هذه القوى اذراكية حاصل  
 خاص ومواضع خاص ما الحاصل في جسمها والظيف حادث عن لطايف الاغذية  
 الامر بعد ذلك ان الاعضاء حادث من كثرتها على نسبة وحدتها وهو المسمى بالروح  
 والحيوان هو حاصل جميع القوى المتكثرة والمحركة منبعا للقلب لصوبه  
 من غير تنوع على مواضعها لعلها في الساقطة مما يصعد منه الى معدن الدماغ  
 على ايدي خواصم المشايخ معتقدا بغيره فانها الى الاعضاء المتكثرة والفرق  
 شيئا في جميع البدن ليس قوتها نفسانيا وما ينفصل عن الكبد ما يدعى غلا  
 الاودعة الذي هو سدة القوى النباتية شيئا في اعماق البدن ليس طبيعيا  
 فالهشيش المطلق هو القلب لو كان الدماغ غير اخذ منه بل سدة الروح كما كثيرا  
 لحرارة معتقدا اليها في التنفس والطلايف كما كان باوردها عليها ولا يشغلها  
 بافتقار الاضداد المستخرجة من الحركات والاشغالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان  
 ما ذكره افضل الاطباء جالينوس وبسيرة البدن بواسطة النفس الناطقة  
 فان حيوة الروح نور النفس الحسية المذكورة في القرآن وهو نور جسم والجسم  
 هو جسم ميت يتغير بغيره في غير جسيمه وحبته المحبته لذاتها ما ينبغي في هذا  
 الروح الحيوان هو المبدأ القريب لحيوة البدن فعل موضع يقضي اليه سلطان  
 قوة حيوية ولا فيقوت واجترار الشدة الواقعة في مجاري الاعضاء والعروق  
 كيف تفرغ الطعوم والصبر والسكس والذى سرطه ليس محمدا فيه وقد لا  
 تيا لم يخرج من رطب واذا وقعت سدة مشددة انقطع الروح فينبط الحياة  
 لا لطفه وانما يخرج في منافذ الاعصاب والعظام واما المواضع المختصة بما سبق  
 ذكرها والمشددة الى اختصاص كل قوة بالذات فلا ذما في التخلل والصلاح والذات



الذاكرة هي المحافظة ولكن باعتبار ارضه ذهب الحكماء الى ان الذاكرة ليست  
 من القوى البسيطة بل قوة مركبة من قوتين كان فعلها يتكبر من فعلين في الذكر  
 عبادة عن ملاحظة الحفظ وذلك لا يتم الا باذراكه فان سبناه الوهم وخطبته  
 الشاخص والمسترجعة اتيه منه فعل يتكبر من تلك الاعمال الحفظ وملاحظة الحفظ  
 بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة الفكرية ففقد اي قوتي لا يرب  
 اذ يدور القوى الباطنة كما كانت في الامام الرازي حيث قال حفظ الماهية فها  
 لاسترجاعها احدى والها فان وجبت ان يسلك فعل الى قوة وجبت ان يكون القوى  
 سواء اما القوة الحركية فيقسم الى باطنة وقاعد اما الباطنة المسماة بالشوقية  
 فهي القوة التي اذا ارسلت في الخيال صورة مطلوبة او مبررة عنها حصلت هذه  
 القوة الفاعلة على التحريك أي تحريك آلات الحركة وهي أي الشوقية ذات شقين  
 شهودية وعصبية لان ان حركات الفاعلة على تحريك يطلب بها الاشياء المحيطة  
 اعتقادها فافق سواها كانت خاضعة لطلبها لافق او افق طلبها المحصول للذة  
 لشيء قوة شهودية وان حملت القوة الشوقية القوة المباشرة على تحريك تلك  
 بالاشياء المتخيل ضار كان حسب الواقع او معياد او فاعلا على سبيل العقلية  
 قوة عصبية واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شأنها ان تعد العضلات  
 للتحريك وكيفية ذلك الاعداد منها ان تبسط العضل بارحاء الاعصاب الى خلا  
 سبب لها البسيط العضو المتحرك أي يزاد طولها وينقص طولها والعضلة عضو  
 مركب من العصب من جسم بشر ما عصب من حيث من اطراف العظام ليحي  
 وباطن عصبها ومن لم احش به الفرج التي بين الاضراس الحاصلة بانسحاب العصب  
 والرياط ومن غشاها بالعصب جسم يثبت من الدماغ والتماع ابيض  
 لين في الاضراس فصلة في الاضراس واعلم ان الحركات الاحيائية مبادية  
 ابعدها القوى المدركة التي هي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل في سبطها  
 في الانسان والفلك ويلها القوة الشوقية وهي التي تيسر في القوى الحركية  
 الفاعلة كما ان الوهم يثبت في القوة المدركة الفاعلة وبعد الشوقية قول

الفاعلة

الفاعلة قوة اخرى في سبط الغم والجماع المسي بالارادة والكره وفي بعض احوال  
 في الفعل والذكر عند جمعهما يتبع به احد طرفيها المتساوي ونسبها الى الفاعلة  
 ويدل على مغيرة الشوق لان اكتسفت للمدرك بلونه وعلى مغيرة الشوق والجماع  
 انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق ان لا تغاير بينهما بل بالارادة والضعف فان الشوق  
 قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصيرها فاعلهم كالي الشوق ولذلك لا يتغير له المنة وما قيل  
 انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة كما في الهبات للزاهد المغلوب على الشوق اعلم  
 فيمد الى جانب ذلك ان قوى من الميل الشهوى الى الخلاء ويدل على مغيرة الفاعلة  
 لسائر المبادئ كونه الانسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون الفاعلة  
 على ذلك غير مشتاق **فصل في الانسان وهو كمال عظم النفس الناطقة وهي**  
 كال اول الجسم الطبيعي من حيث ما يدركه بالحواس كالكليات الحركات والفعل الاضلال  
 الفكرية وفائدة الشوق يظهر بجملة النبات والحيوان فلهما باعتبار ما يحضرا  
 من القبول عن ما فوقها والفعل فضا دونها فها ان قوة عاقله تدرك بها  
 والقصد فها ويسمى تلك القوة بالعقل النظري والقوة النظرية والقوة عاقله  
 تحرك بدن الانسان أي تملق قواه الحركية والارادة الحركية الى افعال الخيرية والفكر  
 والروقية او بالاهام والهدى على مقتضى راء واعتقادات تحضها أي تلك الاعمال  
 ويسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العاقله او النفس باعتبارها لها رية  
 اربع الاولي ما يكون لها غلب المظنة وهي ان يكون خالية عن جميع العضلات  
 مع كونها مستعدة لها ولما رها خلو النفس عن العلوم المصولية لا تلكا شيه  
 فان استعمال الآلات يتوقف على العلم بالآلات فاول علوم النفس هو علمها بالآلات  
 ثم علمها بالعلوم والآلات التي تستعملها من الحواس لظاهرة والباطنة فلهذا  
 العلمان من العلوم المصولية العقلية لطيفة بنفسها لغتها وعضو آلاتها لها  
 ثم بعد هذين العلمين ينشأ عن ذات النفس لغتها استعمال الآلات بدون  
 نقول والفعل والتقدير فها فها فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا ياسب  
 بالقصد والروية وان كانت النفس على راضية به وسعها الغرضين الوض

الشهوة فيقول لهم

الاولى



والصدق قارورة ذلك الفعل من النفس لما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذا كانت بلا  
موجبة لاستعمال الالات اضطرارها باعادة ترقية على انها بل لما كانت في ان وجودها  
عازلة بذاتها دعاء شفعها وانفعها عشتا شيئا عن الذات لذاتها اضطرارها استعمال  
الالات الخرى لا قدرها لها الاعايش في انفع ما قيل ان استعمال الحواس في فعل شيئا  
وصدور كل فعل اختيارا في سبق بالقصور له والصدق بقا يد بهجته ما توجب  
ان ليس قبل استعمال الالات صور كلية لتصوراته وقصد يقينية وذلك ان النسبة  
استعمال الالات وعدمه للنفس ليست متساوين لاحتياج الى المخرج المسبوق بغير  
الفعل والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا من الخوف  
الذاتي الذي هو عين ذاتها متصور لها فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل  
بل نفس ذلك الخوف بعينه يفسر بتصور كادى المبدء الحارس في تمام وهي الفعل المحيوي  
منشأها الى المحيوي الى انما ان في نفسه باليك ثرا العصور القابلة لها من القوة  
الطفل للكتابة وفي اول مراتب القوة واضعها فان قوة الشيء للشيء في شأنا في  
قوة وضعها اذ ماها نفس القابل من ورون حصول امره بترصيل الى تلك الات  
والمرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البدائية من المقولات والمقولات  
البدائية باستعمال الحواس واعمالها نيات والبرهانها من المناظرات والمناظرات  
حتى تستعملان فيضيق من المبدء عليها الصور الكاشفة لتمام وان ينقل من  
البدائيات الى النظريات بالفكر والحدس في العقل بالملكة ليرجع استعمال  
المناظرات الى النظريات والمرتبة الثالثة ان يحصل لها النظرية لاجل تذكرها كذا  
وملكة الاهدس حتى تتعرفها حتى اشارت من حيث يتم كجديد لكن انظروا  
لها المعقولات بالفعل بل صاوت مخزونة عندها غير مشاهدة لها وفي العقل  
بالفعل اما الحصول قدرة الاستعداد فيها للنفس بالفعل او المسبوقية هذه المرتبة  
لحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي الفعل  
المطلق المستعمل لما سواها من المراتب المشار اليها من قبل وليست عقل استقفا  
الكونه مستقفا من العقل الفعالي المحمى بروج الهدس في لسان الشرح وهو

الشيء

الشديد القوى المويذ بالفاء الموصى للاشياء وهو الذي اذا اقتضاه الى ما  
كتب في قولنا الايمان والعلوم الحققة واذا عرضنا عنه والتوجه الى شواغل الدنيا  
انتهت النفوس عن التدفوس فيفسد سلكها اذا اقيمت واذا عرضت عنها فقدت  
والغرض ان النفس على حيل ستمداد والا فكلما تستعد للاشغال به والقصور  
وليت القدمات موجودة للشيء كاجمع اذ هي اعراض العرض فيجب شيئا وكومن  
شخصان ان عرض له مقدمات ما خادته عما وافادت خذع علمنا فينا في ذلك  
والواضح بها في انفس النفس مخدرة في نفس ان كان الذي اشار اليه المقدم بالعقل  
المطلق وفي استعدادها وهو العقل بالفعل او متوسطا وهو العقل بالملكة  
او بعيدا وهو المحيوي فان قيل مشاهدة النظريات هرة اخرى متقدمة على حيل  
مخزونة كيف يكون العقل بالفعل استعدادا للسقار مع تأخره فلا هو استعداد  
لاستعدادا له ابتداء كما لا استعدادا من السابقين ومن ثم قبل الاستعداد مقدم في  
الحدث على العقل بالفعل واما عرضنا في البقاء والنظريات هاتين الجهتين ما ينبغي  
كل منهما على الاخرى لذكر واعلم ان هذه المراتب ممتدة بالقياس الى كل نظرية فيجب  
الحال اذ قد يكون النفس بالقياس الى بعض النظريات في مرتبة العقل المحيوي في  
بعضها في مرتبة العقل بالفعل وفي بعضها في مرتبة العقل بالمستعداد ثم العقل بالملكة  
الذي من شأنه الاشارة الى البدائيات الى النظريات ان كان في الغاية من قوى  
الاتصال بعالم العقل ببعيد بحيث يكاد ان يحصل له النظريات باسرها بطريق  
الحدس بدون الحركات الفكرية ليعي في تحديته لتقديره من لوث العوائق  
الحيثية وكثافة العلايق الطبيعية في المشار اليها في القرآن بقوله وطي  
وتبها فيضيق ولعلم تستمر بقاء والاستعداد في وجودها فان الناس عشتا في  
في الحدس فيهم البليد الذي لا حد له اصلا ومنهم من زاد في الحدس كما  
على غيره وليس لها حد بل من الموقوف على حيل في وجوده من يدرك كجديد كذا في النظر  
في زمانه يسير من دون تعلم بشي كالاشياء واعلم ان مراتب القوة العقلية في  
الاولى وتهد بل لظاهرها استعمالا في الهدى في الطبيعة من القيام والقيام وغيرها



الثانية في هذه السبل المباحة من المخلوقات المادية والخلق الدنيوية كذا لا يمكن ان يكون  
بالصحة بالقدسية المراجعة في النفس من ذاتها وملا حظها بحالها من العالمين و  
جلاله وكيفية تربيته في النفس في هذه المراتب في ما اخبره وهو ان الانسان اوله  
ما يولد فهو كيان في الحيوانيات لا يعرف الاكل والشرب ثم بالقدرة يخرج فيظهر له في  
النفس من الشهوة والغضب والشه من الحسد والغلل وغير ذلك من الهيات التي  
في عالمها والاحتجاب بالوجدان معدن الوجود والصفات الشكلية من الحقيقة  
حيوان متسبب لقائمة لا يطرأ بغير هذه الا فاعطى المخلوق في هذه المراتب المتتوعة  
له في الحجاب لظلاله السابعة للخلق سبحانه ثم اذا استيقظ من سيطرة الغفلة وتبين  
عن نعم الجليل بان ما وراء هذه المخلوقات البسيطة بل ان ارضه قوى هذه المراتب  
ما يشاء في كماله يتوب عن اشتعاله بالهيات الشقية وينبئ الى الله بالقر  
الذي يفرج في ترك الفصول الدنيا ويدخلها في المراتب الاخيرة ويخرجها من انما  
ويوجه الى السلوك الى الله من مقام نفسه في ما عرفها ويقع في المراتب ثم اذا دخل  
في الطريق يراه من كل ما يعرفه عن مقصوده وتفتح عن الحجاب وتفتح في قلبه  
يعلم ما يراه في الحق فيصف بالوحي والفتوى ان هذا الحقيق ثم يحيا بنفسه  
وانما في افعالها وقوالها ويجعلها استقام في كل ما تراه بان كانت تراه بالعبادة في  
الضمير بحسب قوله في هذه الشهادة فلا ينبغي ان يكون من مملكتها فانها من المظاهر الشريفة  
فاذا احسن منها وصفا وقته وطلب عيشه بالاعتقاد بما يحده في طريق المحبوس بها  
باطنة فيظهر له لوامع اقدار ويطلع له باب الملكوت وتخرج منه لوامع سره بعد ان  
فيشاهد امور عينية في صور مثالية فانها ذات اشياء منها في الغفلة والخلق  
والذكر والمراعاة على الطهارة الثابتة والعبادة والمراعاة والمحاسبة في  
عن المشاغل الحسية كلها ويغفر القلب عن محبتها فتتبعه بالحنان الى الله الحق  
بالمحبة فيظهر له ليعبد والمسك والوجدان والشوق والهيان صفة في تارة  
بعد اخرى فيجعله فانيا عن نفسه فلا منها فيشاهد الحقائق الشريفة والاف  
الغنية فيتيقن في الملاحظة والمعاينة والمباشرة فيظهر له حقيقة تارة وتفتي

افترق

افترق يكون وتخلص من التلوين وينزل على الكثرة الموحدة والظلمانية  
الهيبة ويصير سرود هذه الوارث في الوصول له ملكه فيدخل في عالم المحبة  
ويشاهد العقول المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكليّة من الملائكة المقربين  
والمهدين في جمال الله تعالى الكروبيات وتحقيق باقوا فيظهر له انوار سلطان  
الاجدية وسوا طالع العفّة والكبرياء الهيبة فيجعله هيا ومنشأ ويندك  
عنده جبال نبية فيحلقه حديد ويتأذى في الشيعين الذاتية ويخلص وجوده  
في الوجود الحلي وهذا مقام الفناء والحل وهو نهاية اسفل الاول للسالكين  
فان بقي في الفناء والحل فيكون يجرى الى البقاء والصعود مستغنيا في عين الجمع  
محمدا بالحق من الخلق لنفسه وليتقوا الفناء عن كل شيء كان في قبل الفناء  
محمدا عن الخلق لضيقة دعائه الوجودي واستعانة فناء في الدنيا وقوله  
فكذلك في هذه الحالة ناراً يخرج عن مشاهدة جماله وجلاله وسجاءة جود  
فدانه فاضحت الكثرة في شأونه اجتمعت لتفصيل عن وجوده وذلك هو  
العظم وفوق ذلك مرتبة رجع فيها الى العصور بعد الحو ونظر الى تفصيل في عين  
الجمع ووسع صدره الحق الخلق فهو اشر خلق الله بجمته فانه فرجان بالحق  
وتكمل شيء لا يشاء هذا الحق فينبغي بالحق في كل شيء ويسمع ويذوق ويشم  
ويجذع الحق في الحسية في كل شيء لا على وجهه يوجب لتكثرة التسميم قال بحق الله  
في شرح مقامات العارفين ودعائهم العارفين والافتقار عن نفسه فيقول  
بالحق اري كل قدرة مستغنية في قدرته رتبة المتعلقة بجميع المقدمات وكل علم  
مستغنى في علم الذي لا يغيب منه شيء من الموجودات وكل ارادة في ارادة  
لا يتأخر عنها شيء من المكنات بل كل وجود وكل حال وجوده وصوره في  
من لدنه فصار الحق بصره الذي به يسمع ويسمع وقدرة التي بها يفعل وفعله  
الذي به يعلم وجوده الذي به يوجد فصار العارفين متعلقا باخلاق الله  
بالحقيقة انتهت الفاظهم وقد فرغوا في ذلك المشرق وتسرّع على ما سبق  
ثم بان صيرورة صفاته صفات العبد مع انه غير لازم ما ذكره محال في الشرح



والعقل فان صبره صفات الحق التي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد  
مستندم ككون الواجب مقدر للممكن ثم عذر علوا كبيرا فيقول يمكن لنا دفع هذه  
بهمية مقدمة في ان المعارف في احوال العالم ومبداه على اصناف ثلاثة  
الصفحة الاولى وهم المحجوبون فان يكون بان العلم المشتغل على جميع العقول  
النفوس والافلاك والاعضاء والمولود من ما ينشأ عن المبدء الاعلى  
يوجد فان ينشأ من الذات الحق الذي هو فاعل لكل مقدرهم تكامل النفس  
لا ينشأ من النفس باخلاقي الله بل من احوالها من صفات الصفات التي  
صفات المبدء الاعلى من العلم والعقل وغيرها والصفحة الثانية وهم العقول  
من اهل الوحدة فان يكون بان ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي والعالم ليس  
الاشياء في نفسه وانما هي في وجوده فكيف يمكن ان يكون الا بالان  
واعلم وان العالم كذا والصفحة الثالثة وهم الرايون في العلم من الحكماء القادرون  
بان العالم ليس عبارة عن الممكن العرفي من الوجود الحقيقي الصريح في  
الوجود والوجود الحقيقي له اعتبار ومن حيث انه ينقسم الى العقل والاشياء  
وغيرها لا اعتبارا من العالم بوجه تكلم من الممكن والشيء الباقي الذي هو  
بذاته موجود ووجوده ليس العالم عبارة عن الذات المستند كما حسب  
المحجوبين بل ذات واحدة هو الحق الذي وجوده الحقيقي والوجود للممكنات  
لا بان تباينها بل بان يفيض عليها وجودات معارفة للوجود الحقيقي ويزيد  
ذلك من كونها كائنات النفس بالاستفاد والاعتقاد فكيف يمكن ان يكون  
بالعلم الحقيقي بان لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الصورية الا الحق وان  
الصفات لها شأنا في النفس في ترجع الى المبادئ الصورية ولو ان المبادئ  
الجواريذ التي لا حقيقة لها كوصفاتها من حيث موصوفاتها فاذا فهم ما كان  
فنقول ان كماله قد سره ليس مقصورا على هذا المذهب المحجوب بل هو كماله  
على هذا المذهب لم يفرق في الوجود الا الله وحده ولا ان يفيض وجوده  
بالانراذ بل العالم كله اشعة وانوار واصلاء وانوار الذات الواحدية الواجبة

اذ الوجود

اذ الوجود كل من شروق نور ولعان ظهوره كما هو شأنه من الشمس  
الذي هو المثل الاعلى في السموات والارض لان نور الشمس في الارض والشمس  
اشعة الشمس العقل احياء عقلا ناطقة فكل اشعة الشمس ارض يكون  
غيرها لانها غير احياء فكل فاعل عالم من قوله قد سره فكل  
محتملا باخلاقي الله تعالى بالحقيقة ان العلم سبق في فكره كشفه وشهوده في هذه  
المنتهى التي فناء هوية واصملا لا يخبره الا الموجود الحقيقي الذي هو مستقل في  
الوجود وصفاته الكلية فكل صفاته وجميع الصفات الكلية واجبة الى صفاته  
نعم التي هي عين ذاته وان جميع الذات لا مكانه صارت مستقلة  
في الذات الاصلية الواجبة فلم يبق له ذات وصفاته الا الواجبة وصفاته  
التي هي عين ذاته وصفاته ذات وصفاته وجميع الانحاء والاصناف لا يبقى  
الاخذ والارتداد كما يتم وصفها بالعقل فكل صفاته بصفات الله واخلاقي  
لا بالخلق المشهور بل بالحقيقة روح عذبة لا عراض بانها لا تخلو  
العقل لا ينفق على الناس ولذا ايضا ان نفخ كلامه وحقق ما هو موافق له  
المحجوبين من العقلا بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة مع ما ينشأ للبدن  
وتكون احد اجزائه اجزائه كما تستطاع عليه انشاء الله تعالى والافراد  
كثيها طائفة قد صارت مخلقة باخلاقي الله مقسمة باوصافه من السمع والبصر  
والشم والذوق والعقب وغيرها بالحقيقة حتى يعبر كل ان تقول سمعت ولا  
واشتمت وضعت بحسب الحقيقة لا لغوية لا بالحواس وذلك لعلنا قد طهرت  
حاصلة بين النفس والبدن اشارت لاجلها الى البدن باننا نحقق ان كماله  
نور انفسهم ولقوان هو ياتهم في البدن وهذه العلاقة مع كونها علاقة  
ضعيفة خفية سينقطع اذا كانت حال النفس اجلها هذه الحال من الاقل  
بصفات البدن حقيقة لا محالة بانها مع ان صفات البدن ليست عن البدن  
فلا مانع من ان يحصل للنفس من البدن علاقة شريفة زائدة وقد خرجت  
عن البدن وانفصلت بالحق انما هي هوية وانفصلت عما سواها فوجب



لخلاصة الشئ بل ان يشير الى سببها باننا اشارة وسماية فلما ان يشير الى  
ذاته فمما الذي هو عين صفات من الصريح والغير القيد باننا سمع ويصير  
به البطلان شيئا وبما سمع وبما اقتدركا وقع في الحديث القلبي ففقدت  
طرح الضائق باختلافه بالتحقيق لا عين صورة صفات في عينها قائما بالفضل  
بمعنى علاقتها اخرى اتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدينية وغيرها فان وقع  
الامر او عن كلام ذلك الحق على طريق المحير بين الصفتين فمعنى ذلك ان  
الامر بين وتام الاطلاع على هذا المقام يحتاج الى سكوت طريقه الا بولا  
الاقتضار على مجرد المنظار والمماثل من المقادير الناطقة ومما يراها اوسع كقوة  
اصحاما فذلك احد ما انها تجري في ذاتها فقال واعلم ان القوة العاقلية هي  
عن المادة اذ لو كانت جسمها الاول لان كل ما له وضع بالذات فهو منقسم  
على ما في بقية الخيزر واما ان النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع بالذات  
فانجزها لكونها مما يتاثر بعوامل الاعراض من الصفات والاختلاف وكلها  
لكل جوهر فلا سبيل الى الثاني لان معقولتها ان كانت بسيطة لكانت  
لان العقل يستلزم حصول الشيء ومما له في المبدأ والحال في المنقسم  
يكون منقسم لان الحال في احدية بقية الحال في الخيزر الا ان كانا كانت  
وكل مركب افا يتركب من البسيط فمما في امتناع تركب الشيء من اجزاء  
فلزم انقسام تلك البسيط بانقسام محله لان المركب انما العقل يستعمل  
وهو في نظره ان اريد بالبسيط ما لا يتركب من العقل فاللزم من حلوله في  
وضع القوة الوهمية وهو غير صفات للبسيط وان اريد ما لا يتركب له اصل  
يصح عليه قوله وكل مركب افا يتركب من البسيط لولا ان مركب من البسيط  
التي العقل المقسم الوهمية فالاولى ان يدعى في الدليل ان من المعقول  
معاني غير منقسم اصل ولا اقل من ان يكون لها وحدة ما وقع عقل من حيث  
انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال في المعقولات غير ممكن لان القوة العقلية  
الواحدة لو كانت قابلة للقسم الوهمية لكانت في اجزاء متشابهة متساوية  
للجميع فاذا فرض انقسامها الى قسمين فلا يكون امانا ان يكون كل واحد

من الاخر

مع الامر شيئا في كون تلك الصورة معقولة اولا بل كان كل واحد منهما باننا  
معقولا ايضا كالاصل والاول بل اننا نوجب ان يكون شيئا معقولا في العقل  
مباينة الشئ للشيء والزم ان يكون احتياج اصلها الى الامر اولى من عكسها  
العثمان من الاجزاء الوهمية المتشابهة للعقل والقسم الثاني ان يظهر ذلك  
الصورة المعقولة ما حوود ومع عارض غير عارض عن ذاتها ونحن نأخذ في ما يحرم  
الخواص الغريبة وبها ان لزوم المتماثل في قوة منها البلاء وكما في حقيقة  
تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الاخر ما عارضها في القوة والخاصة والخاصة  
فيلزم لا تكون ان يتقبل المركب ببعض خواصه اللازمة قلنا تنقل الكلام الى  
تلك الخاصة فيكون كانت بسيطة يلزم انقسامها وان كانت مركبة فاما ان  
يتقبل ببساطتها او بخاصة اخرى ويصور التعبد فيها فاما ان يذهب بطلان  
العقلان الى غير النهاية وهو محال او ينشئ الى خاصة بديهية بسيطة او عقل  
ببساطتها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل ومن الشك ان العقل  
عنه غير قابل للقسم مع انها حلال في المنقسم القطر في العقل في الحظر  
الابدية قائمة في الجسم وكذلك الوحدة والوجود واما ان يكون صفات  
للجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعها اما الجواهر في العقل  
والاخرى واما لها فيها الفرق بين حلول الشيء في المحل المنقسم من حيث  
بما هي التي يلزمها لانقسام من تلك الحقيقة وبن حلوله في المحل المنقسم  
لا من حيثية ذات المنقسم بل من حيثية حلوله في المحل فمما في ان المنقسم  
سواء كان بالذات او بالعرض لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعترافات فاذ كان  
في المنقسم شيئا من حيث ذاته المنقسم او كونه منقسم فليعلم من انقسام  
الحال كالحظ فان القطر لا ينقسم بانقسامها الا على من حيثية ذلك  
حيث هو متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بقيا الى السطح  
واضاهاة التي هي من الاضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم بل من  
وجوده جسم اخر على وتنع ناسبه فلا ينقسم بانقسامه انما ذلك في القوة



العلية فانها حاصل في جوهر النفس حيث هي واما الجواب عن الوحدة  
المستقلة والوجود فلما ذكره الرئيس في بعض مسائله الى ما يميز من هذه  
المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان فالوجود ليس  
ولذا والوحدة المادية مما يتقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق والوحدة  
المطلقة مما يمكن ان لا تنقسم كما يمكن المعنى الذي يتفرع في المعنى الجسم لا يوجد  
ان يقال ان الوحدة في المعقولات الجسمانية ترجع الى الاتصال والاتصال لا يخل  
بالانفصال والانقسام وبقي مقعلا بغيره ثبوتية مشتركة في هذا الواحد  
واحدية شبيهة ونسبية وضعية مقدارية ولما المعاني التي هي الصور العقلية  
فانها من حيث هي معقولة مما يحس عليها هذا النوع من الانقسام كما علمت  
ان البراهين على هذه النفس كثيرة من اراء الاطالع عليها فليجرب لك  
الشعير الى على وشهاب الدين المقتول فاعلم ان اجورها والشيخ الرئيس  
منفردة فيها مسماة بالجميع العشر احكامها وانفصا ما ينبغي على عقل النفس انما  
وقد اشار اليها علم الاول بقوله كل واحد في نفسه هو وعقله وهذا كما في  
غاية المتأثر يطلب شرحه في الاستعداد لا بد من كتابنا واما الاقتضات  
الخطايقية في تجرد النفس فهي اكثر من ان يحصى ما لا يملك المولد وتكرارها في قوله  
ولمخت فيه من روي في حق ادم ع واولاده وفي حق عيسى ع وحملته الطاهرة  
الى مرثم واولادها وهذه الاضافات ما ينبغي على شرفه لاجل ان لا يفسد  
عن الاملا بغير الحسنة واما الاشعار فقد قال عليه السلام انا الله لا اله الا  
وهذا الشاهد الى تجرد النفس من علايق الاجرام وقال ايضا من عرف نفسه  
فقد عرف الله وقال ايضا اعرفكم بانفسكم اعرفكم بربكم وقال من راني فقد راني  
الحق فلو لم يكن بغيره تقوى بين النفس والمناسبات ما كان بينها وبين الله  
لما شرطه هو عليه السلام مصرقة الرب هو جسد النفس وتلك المناسبات  
كونها جوهرية ذات مقدار وتجردية وتقام هذه المناسبات والمضاهات في  
في موضع يلحق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق ادم على صورة الرحمن وعنه

الانسان ما

ايضا ما خلق الله شيئا اشبه به من آدم واطلاق الصورة على الذات المعنوية  
الواجبة باعتبارها تكون تلك الذات عقلا وعاقلا ومعقولا بالفعل متبعا من شئ  
القوة وان كان اطلاق لفظة الصورة عن الخبر المعنى والوجود الجسد ما ينبغي  
الطابع العامة ان لم يتصور من الصورة المصورة المحسوسة ولم يدر ان الله  
صورة الوجود والخبر والباء بل لفظة الصورة لا ينطبق الاعلى اذ هو صورة الوصف  
كلها كان نظره الحكيم الشعر عقل عقلا وحيات جات او اخذ اخذ ان بغير  
انت او قال ايضا ع حيث عند ربي يتلوه ويسمى في هذه الاحاديث مما توفد  
بشرف النفس وقدرها من باريها قريبا بالذات والصفات مجردة عن علايق الاجرام  
وعوايق الاجسام قال روح الله المصباح بالذات المشتق من سرادقات الملكوت  
على سبيلها السلام لا يبعد الى السماء الا من نزل منها وهذا الحديث شاذ  
لعله تم بآية النفس المطلقة ارجى الى ربك راضية رهيبة فان العود  
الرجوع الى شئ لا يمكن الا بعد الحي من روي في قوله تعالى ان الله عند ظن  
في الكون فمما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالم الاشباح والارام وقال ايضا  
انضلت من جلدي قرأت من انا قلمي الهيكل جلا او قتل وهذا يصح بان  
النفس التي هي اللب غير الجسد الذي هو القشر فالنفس الحية الانسية لم تبلغ  
اهليتها الى مقام يبلغ من جلدها يوم مثل نفس الحية الوحشية التي تسلك على  
اهلها كل عام فليت فيها من اكلت في شئ وقيل الصوفي مع الله بلا ملج  
اشارة الى تجرد النفس من المكان للبعية مع الاشياء مكان فان ما غير شئ  
لا يكون ذا مكان وقيل الصوفي كايون باين اي النفس هو مجرد عن المادة  
غير ذلك من مقالات هو لاء الاكابر المجردة عن العلايق المنزهين من  
وكمالات هو لاء الافاضل في قوة افادة العلم القطعي بحقيقة النفس شئ اسد  
من براهين الاطهار العقل فانهم شاهدوا بها ارباب حوالا النفس في شئ  
انها بذوق العيان دون مزاجها اليها ان لا يستقيم خطا بات المناهين  
ولا نظير اقل نقعا في افادة اليقين من براهين اصحاب البحث الصوفي كيف



والله ان معدو الغرائب للعلم امر يسوي البرهان ومقدما فلا يحتاج  
يكفي نفس بعض الاقتضات الخاطئة لان يجب لنا المبدء النيات على الصواب  
تأثيرها ثانيا ما اذا بقوله قلنقل ايضاً ان عقل اي عقل النفس ليس له  
حدا يشهد ولا عرض لها الصلوات كما يعرض لساير القوى الخبيثة لضعف البنية  
عند كبر السن فليس كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين تاهل في النقص  
مع ان القوة العاقلة هناك تشع في الكمال ولا يعرض للشيخ الهرم من الخلل  
ليس لضعف قوت العقلية لسبب ضعف البدن بل لاستقرارها في تدبير المبدء  
المشتركة كية الى الاختلال ولا شك ان الاستعراق في امر مانع عن ساير العقلاء  
والجته قوت قياس استثنائي تأليها متعلقة كذا وجب استثنائي في بعض التالى  
وهو ما لا يبرهنه متعلقه ليتبع نصيب القدم صورنا هكذا لو كان عقل النفس  
بالحسب ايشه كان علما يعرض للاختلال ليعرض لها تعقلا كمالا لكن ليس كذلك  
يعرض للاختلال ليعرض النفس تعقلا كمالا ينتج مع ان تعقلا ليس باله  
حدا يشهد وازا قيل عليها انه لو كان عدم كمال النفس تعقلا مع كماله  
والاعلى ان تعقلا ليس بالاله وتوضيح هذا ان وجد الفعل في وقت  
معين يدل على كونه فاعلا مطلقا او ما عده في وقت معين فلا يدل على  
كونه غير فاعلا اصله اذ ربما يعرض لمرمانه يشغل عن فعله فيفقد كماله  
حدوث النفس كما قال ونقول ايضا ان المعوس الناطقة حاد شرع الابدان  
كما ذهب اليه المعلم الاول خلافا لافلاطون ومن تقدم فانهم قالوا ان قدرها  
وبنا سب هذا المذهب ما ورد في الحديث النبوي من ان الله خلق الارواح  
قبل الاصباح بالفي عام وفي رواية يابوت الف عام ويوافق هذا الحديث  
ما ورد في التبريل ثم انشاء ما خلقنا امر لو كانت قد تميزت موجودة قبل  
البدن اما كانت املا واحدة او متعددة وكلها باطة الاما الشئ الاول  
فلا يميز ان يكون نفسون يد بعينها نفسهم في هذا هو الجلال واما ان  
الثاني فالاها اذا كانت متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالمهية ولو كان

او يعرضها

او يعرضها المتأثرة لاجاز ان يكون بالمهية ولو انهم الاما مشتركة واستعملوا  
على اشتراكها القوى ليعول حد واحد لها واعتبر عليه بعدم كون النفس متحدة  
لها ومجرد كون حد البعض يسمي للاخره فيكون النفس حد واحد يسمي للآخر  
المشتركة بين النفوس بان كانت متحدة لغيرها في وما يبرهنه كغيرها به  
الامتنان فلو كان الاختلاف بين النفوس بالمهية او بلواذها لكان ما يبرهنه  
عين ما يبرهنه لا يميز ههنا ولا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوادض المغايرة لان  
العوادض المغايرة تخلق الشئ من المبدء النيات بسبب التوايل لان المهية  
تخلق العوادض لذاتها ولا يكون العوادض لازما او القابل للنفس لها هو  
قال بعض المشركين ان شرط العادض المغايرة هو قابلية النفس القابل للنفس  
وغيرها يكون بعد الجواز حصول الاول بدون الثاني اقول الجته القابل يمكن  
ان يكون في ذات الشئ الصوري من دون تعلقه بالمادة فلو كانت النفس في  
ذاتها جته كانت مركبا خارجا من مادة وصورة على ما تبين من مباحث الجته  
مع انها بسيطة ههنا فتق لم يكن الابدان موجودة لم يكن النفوس موجودة فيه  
مساعدة ظاهرة لانه يفيد دفع الاجابة لكل والمقصود هو السلب على يكون  
حاد شرع الابدان ضرورة في الجته متبينة على بطلان الشاسع فلا يخفى وبطلان  
الشاسع بجبعها لا يتوقف على حقيقة النفس فلا يلزم الدوز قال العلامة  
الدواني في شرح الهياكل اما بعد تسليم اتحادها في النوع فثنا تعدد لها با  
بالفوا على وتتمتع انفسهم الخارج الى الجميع سواء بل نقول كل من تلك الفوا على  
والايات بذاتها تترقب فاهو معلول فان ذات العلامة تحققة للعوا على  
احتياج الى تحققة لخصها به والمشت كيف وهم على ان تحققت العقول بالافلا  
عاما ذكره مشايخ حكمة الصين اقول انظر اما اذا فلا تشكل هذا مع القول بعد  
شأن النفس وشأن مباديها التي هي العقول المغايرة اوجها تانها  
هو المذهب الحكاء واما ثانيا فلا ان قوله لو انفس المشيع وهو الذي في  
الموجبه فلهذا رسم وان اورد التمس في المعاد والشرائط فامشاعهم واعلم



ان الشيخ له بنيس ذكر في الهياكل ثلاث مرات ان كل ما له عدد نوع واحد فاما  
مختلف بعدل اخر فانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير الفعل  
وهي المادة لم يتعين ان يكون حتى نوعها ان يوجد شخصا واحدا حاصل كلامه  
ان مناط الكثرة الشخصية هو الشقاق بالمادة فيها لا يكون متعلقا بالمادة كمال  
النفس قبل الوجود بمعنى ان يكون متعدد او وردي عليه بعض الاكابر ان  
اوديد بالمادة الحيوي الجبرائي فلا يتم ان كل نوع متكرر لا يكون الاما واما  
المعنى كيف وقد ذهب لعمد الحاشيا وكثير من الاعراض لما ذكر في الجبرائيل كالفرد  
والكيفيات النفسانية وان اوديد بها الموضوع الشامل الحسبانيات وغيرها  
انه كك ان لا يلزم منه عدم عدم النفس لو كان نوعا قديما متكررا صالفا في نوع  
مجردة مستحصنة تلك الحاشيا اقول واحترض الامام عليه السلام على كثر الاشياء  
المختلفة لو كانت تكررها لما كانت المتكررة المتماثلة محتاجة الى محال اخر  
واجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكرار محتاج  
في التكرار شي يعقل التكرار لذاته وهو المادة واما الذي يعقل التكرار وهو  
فلا يحتاج الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل يكره فقط واورده عليه بعض الفضلاء  
بقوله وانت خير بما فيه لانه اذا اجاز في نوع الانواع عين المادة قبول التكرار لذاته  
نعم لا يجوز في غيرها كيف والوجه عليه وهي ان كل نوع متكرر لا فرد محتاج  
الحاصل يعقل شخصه على تقدير تخصيصه للهوى لغير المادة وثيقه من جهة  
الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان سواد الاشياء متغايرة بالانواع  
كل منها مقتضى نوعه ومختلف في نوعه واما تعدد الاشياء من العنصرية فلهذا  
المختلفة التي تليق هي كمالها الواحدة كالتصل من الماء فيقوم بعضه حرم وبأ  
الارض سواد الشخص واحد فالشوا الى انما يتم لو كانت المتعددات الالفة  
بالمادة تشبهات وهو بل هو واحد وهو شخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا  
الاجواب لا يدفع الاعتراض من كلام الحق بل هو جواب بل من ايراد الامام اقول  
وهنا انما في كلام الامام فلا خلاصة كلام الشيخ ان الواحد النوعي

يعينه

بعبارة امامية ولما فيها او اعطى بها المخادقة على الاولين بل يلزم للاخصاص في  
فرد واحد وعلى الثالث محتاج الى المادة حاصلة امكان حدوث العرض في  
مبدأ البناء على ان كل حادث يقبل الى مادة وتلك المادة ليست هي تلك الشخص  
المتشخص بذلك العرض لعدم فصله بعد ولا ما حمله لمشايع كون الحال محلا  
لشخص المحل فبقي ان يكون محلا ذلك الشخص هو المحل له ولشخصه عوارضه  
فتب ان كل نوع متكرر لا فرد مادي ويعين من ذلك ان كل مجرد نوعه غير  
فرده يعكس النقيض واما ان تكرار الامر يحتاج الى تكرار المواد ام لا ليس يعني  
ولا انتم في كلام الشيخ اصلا فسطح اعراض الامام عنه لا مساو ما في كلامه حقيقة  
فلا يكون كون الشيء قابلا لتكرار بغيره معقول سواء كان ذلك الشيء مادة  
او غيرها وما اعتد عنه بعضهم من ان قبول المادة للتكرار لذاتها لا يهلها  
لما كانت في ذاتها صيغة واحدة ولا كثيرة وازان تصير كثيرة بعد ما كانت  
واحدة وبالعكس فقد علمت ما الذي بحث الهيولى فتذكر ان الموجودات  
لا يتكلم من الوحدة الشخصية انما هي الهيولى انما هو بالقياس الى النوع والاشياء  
المحيية لا بالقياس الى نفسها فان انما هي الشيء بالقياس الى النفس غير متفق  
فان قلت يمكن توحيد كلام الامام بان مقصوده ايراد النقص على القاعدة  
المذكورة في كلام الشيخ بعمليات الافلاك كقولها متكررة من دون ان يكون  
لها هيوليات اخر اذ الهيولى الهيولى او بان اتحاد التكرار لما كانت متكررة  
فتقبل الكلام الى تكرارها فلهذا التكرار في المواد قلت كلام الجبر من غير انما  
الاول فلانه ان كانت هيوليات الافلاك متماثلة لغير الانواع كما هو المشهور  
عدم ورود والنقص كما هو وان لم يكن متماثلة لانواع فالجميع اما اذا  
فلا يبره النقص ايضا واما متعددة فتقول شخصها لفاعله وهو العقول  
انقعا والقاعدة المذكورة انما هي فيها اذا كان واحدا واما الثاني فلان كلام  
في تكرار الاشياء المتماثلة وذلك وان كان مستلزما لتكرار المواد لكن لا يلزم  
من ذلك ان تكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم التماثل بها يكون متماثلة



سواء كان النفاذ في ذاتها او في نوعها واستعداداتها وما في كلامكم  
 الفاضل فمن وجه اول في قوله اذا جاز في نوع من الانواع الخ فان قيل من  
 ساير الانواع في قبول التكنز الى المادة فخير صحيح لما علمت سابقا ان المادة  
 حقيقته القول والنفاذ وان جميع الانفعالات في نوع كان يروج اليها وانها  
 في القابلة للنفاذ والاعتدالات والتعدادات ونحوها انهم يمتثلونها ما يمتثل  
 عند عرضها لانفعال والنفاذ وطرق التعداد والوحدانية والثالث في قوله  
 الذي يحوي كلية ثم اولى في قوله على تقدير تخصيص الذي يحوي لغير المادة يشق  
 خلاصته الدليل بالمادة اذ المحقق الطوسي ان تخصيص الذي يحوي لغير المادة  
 مما لا يكون قابلا للتكنز بذاته كما ينادى عليه كلامه ولتحقق الفارق لا يشق  
 الدليل بالمادة الثالث في قوله والشخص من الماء واحد لانهم ان مع  
 السواد من الماء عين معروضات متحدة ومنه اعلم ان الغوم قد ذكرنا عند  
 قولنا حكماء كل حادث وما يشبه يحتاج الى مادة ان القاعدة منقولة  
 الانسان على مذهب راسخو واتباعه كدونها وتجزؤها عن المواد ثم جاء  
 عن النفس على ما هو المشهور بان المادة هي اعم من الحمل والمتعلق به  
 والبدن مادة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد الشيء للشيء لا يكون  
 الا فيما اذا كان ذلك مقتضى ذاته لا مباينا عنه فلا وان البدن الانساني  
 استندى بمزاجه الخاص صورة مدبرة متصرفه في امره وهو فاعله  
 الصفة من حيث هو تلك فوجب على مقتضى جوارها هو الهل لغيرها وجودا  
 يكون مبدءا للتدبير لا لشيء والا فاعيل البشيرة ومثل هذا الامر لا يمكن الا  
 ان يكون ذاتا مدركا للكمالات مجردة في ذاتها فلا حمة قد فاض على حقيقة  
 النفس من حيث ان البدن استعدادها جاهل من حيث عدم انفعالها عما  
 استعدادها فالبدن استندى باستعدادها الخاص امر ما يوجب وجود المبدء  
 الفياض افا وجهه قد سياتي ان الشيء الواحد قد يكون جوهرا على غير  
 باعتبارين كما هو كذلك يكون امر واحد مجرد او ماديا باعتبارين فالنفس

ان يقول

مجردة ذاتا ماديا متفلا وهي من حيث الفعل من التدبير والنفس  
 باستعداد البدن مقتضى ذاته واما من حيث الذات والحقيقة فتشاهد وجودها  
 جوارها لمبدء الواجب لغيرها فلا يبقها من تلك الحقيقة استعداد البدن  
 ولا يلزمها الاقتران في وجودها فلا يلزمها شيء عن مثالب المواد ان لا  
 بالعرض في وجودها به فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الاول على تلك القواعد  
 فانظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه لا يخفى عن غرض ويمكن تأويل ما  
 ما نقل افلاطون الخ من باب تقديم النفس اليه وجوب لطيف كنهها  
 اخر حنا للقسم للطبي فلتشر بعد القسم الى مستقيمين  
 بواهب الخ في العدل ومقتضى النفس العقل بصلته  
 اليه ص ولا هل يستغفر من عن النفاذ  
 نشأوا المعاصير الجوهري لا يشاء اليه وآله  
 تمت في هذا المحقق محمد بن ابي حنيفة  
 اقامت في ذكره في ارجاعه  
 دارم اذ كثر في هذه الكتب  
 كما هو في سورة العنكبوت  
 الحاشية ١٢٥



تكملة  
جفر سلطان العرا  
جزء ١٠٠

لقد قسمنا العلم

### القسم الثالث في الالهيات

بالعلم الاعم التي موضوعها الوجود المطلق وتوضع في ان الشيء كذا لان  
مثلا قد يوصف بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعلي او بالقوة  
وقد يوصف بانزسا او بشي او صغرا او كبيرا وقد يوصف بانزسا او مساويا  
وبانه حادا او باروا او غير ذلك ثم لا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى الوسط هذا  
الذخيرة لاننا قد ذكرنا ان لا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى الاخرى لانها لا  
ذو مادة قابلة للاختلاف والقياسات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او  
الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لان وجوده هو صالح لان يوصف بوحدة او كثرة  
وما ذكرناه فاذن كان من الاشياء العقلية او صافيا وخصا من حيث علمها في  
الرياضيات من الهندسة والحساب والموسيقى والاشياء الطبيعية  
اعراضا لا يتبع علمها في الطبيعة باقسامها لك الوجود بما هو موجود  
عواض ذائبة بحيث في العدم لا يمتد فلا يمتد موضوع العلم الا على هو المطلق  
المطلق وما نذكر اما حيث من الاسباب المقصود العلم موجود معلول بالسبب  
الذي هو في ان كل وجود معلول من حيث انه موجود معلول اما حيث من  
موضوعات العلوم تجريبه فموضوعات سائر العلوم كالاعراض والمذايق  
هذا العلم وبالمثل هذا العلم باحث من احوال الموجود بما هو موجودا  
اولية فلذلك يجب ان يكون الوجود المطلق بنا ينفصل عن الاشياء  
ولا ثبات ولا لم يكن موضوعا للعلم العام وهو يتبع على ان لا يكون لما  
علمت ان العلم الا على باحث من احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال  
الموجود المطلق ولا يشترط في ان تكون الاحوال بهذا الحثية لا يتغير العلم

في الوجود

في الوجود ينزها ما يمكن العقل بالامانة او في الثاني اما واجب لا يرتب  
المعلل لقسم الثاني من كثرته للوجود الفاعل في المادة وجعل العلم الاول في  
الامور العامة ككون العام اعرف عند العقل من الخاص فيكون اولي بالتفكر  
وسماها تقاسيم الوجود حيث قال العلم الاول في تقاسيم الوجود بمعنى الله  
لكونها احوال تقسم اليها حسب الجبرود وفي الامور العامة تارة بما لا  
يخص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والشيء والعرض وهو  
يدخلونكم الفصل العاشر في الجوهر والعرض فان العلم لتعليم يعرف من المادة و  
السطح يعرف من الجسم التعليم يعرف من الخط وكذا الكيف يعرف من الجوهر  
الاعراض وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب لذاتي  
والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة ومثاله ما يخص بالواجب وتارة بما  
يشمل الموجودات على الاطلاق وعلى سبيل التقابل بان يكون هو ما يقابل  
شاملا لها ولشموله للاحوال المختصة به فمما اخرج هو ان يتعلق لعل من  
التقابلين عرض علمي اخر من عليا الحق العاقل بان ان اريد بالمقابل بما  
يخبر في التضاد والتعاقب والسلب والاحباب والعدم والمكافاة  
والوجود ليس من هذا القبيل تلك الاقسام او مقابل كل منها بهذا المعنى  
كالواجب والامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف المتعلق  
لا يتعلق به عرض علمي ان اريد مطلق المباني والمنافاة فلا حوالا المختصة  
بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالآخرين يشمل جميع الموجودات  
ويتعلق بجميعها الغرض العالي فانها من مقادير العلم ثم اذ كلفوا في دفع  
الامكانات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات ومافي  
حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق بالطرفين عرض علمي  
وتلك الاحوال اما امور متكررة واما غير متعلق بطرفين عرض كشمول  
والا لقيام وعدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم المكافاة منها ان المراد  
لمقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض وبين الواجب المكافاة



بالعرض كما بين الموعدة والكثرة ومغفلوا عن صدقها بهذا التعر على الاصول المتأصلة  
 الى ذلك من الشكليات المبادوة وانت اذا تذكرت ان اقسام الحكم لا يخرج  
 ما يثبت فيها عن المعادى للملازمة للموجود والطلق بما هو موجود مطلق الى القول  
 التي لا يتوقف بعضها للموجود على ان يصير تعليميا او تعليميا لاستغنى عن بعضها  
 الشكليات واستبهاها اذ بلا حيلة هذه الغشبية في الاما العام مع تعيين بكونه  
 من القوت الكلية ليعبر العيث عن العلم لا بما لا يخص بغيره من الموجود  
 سيمر مع هذه القوت من رتبة التعريف ساما عن الشكليات والاضاد ومثل هذا  
 التعريف والاضطراب وقع لهم في موضوعات ساير العلوم بان ذلك ان يكون  
 كل علم ما يثبت فيه من هو عندنا لذاته وفقد شرط التعريف لذاته بانما يخرج  
 الذي يلحق الشيء لذاته اصلا وبديه وقدا شكلا لا مخرجهم لما رآه انه  
 حيث في العلوم من الاحوال التي تخص بانواع الموضوع بل ما من علم الا قد  
 يثبت فيه من احوال التي تخص ببعض الانواع موضوعا فاضطررنا ان نأخذ  
 استناد المسامحة الى رؤساء العلم في احوالهم بان المراد من العرض لذاته  
 للموضوع في كل علمهم ان يكون عرضا ذاتيا لاداء لتوضعا وعرضا على  
 بشرط عدم تقاونه في العموم عن اصل موضوع العلم وعرضا ذاتيا النوع من  
 العرض لذاته لاصل الموضوع او عرضا عاما لبشرط المذكور وقادة الى ان  
 بين محمول العلم ومحمول المسئلة كما ذكرنا بين موضوعيهما بان محمول العلم ما  
 يخص الية المحركات السائل على طريق التزويد الى غير ذلك من الحواس التي  
 يذوقها الطبع السليم ولم يقطوع بان ما يخص نوع من الانواع الموضوع  
 مر بها يعرض لذاته الموضوع بما هو هو وخصيصة الشيء من شئ اينا في عرض  
 لذلك الشيء من حيث هو وذلك ما انفصل المنوعة للاضباس فان انفصل  
 المقسم عارض لذاته الحسنيين حيث فانه مع ان اخص منها والنوارض لذاته  
 او الغريبة للانواع قد يكونه عوارض اولية للشيء قد لا يكون كذلك وان كانت  
 مما يقع بها القسمة المستوفاة اولية لعدم كل ما يلحق الشيء تحتها لاسرار حتى

فكان ذلك

وكان ذلك الشيء محتاجا في لوقته الى ان يصير نوعا متبينا لقبوله ليسع هذا  
 ذاتيا لعل ما هو معبر به في كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموضوع بعد ان  
 يصير تعليميا او تعليميا ليس العيث عنه من العلم الا في شئ واحد ان لوقته  
 انفصل للشيء على الاستقامة والاختفاء لفظ ليس بعد ان يصير نوعا محض  
 بالاستعداد بل الموضوع انما يحصل بها لا بقاءه فمع كونها اخص من كل شئ  
 اعراض اولية له ومن عدم النطق بما ذكرناه استعجب عليهم لاسرار حتى يكون  
 بوقوع التعارض في كلام الشيخ حيث مر بان الاحق لشيء لارض ان كان  
 ذلك الشيء محتاجا في لوقته الى الحيد وتمر نوعا ليس هذا ذاتيا بل عرضا  
 غريبا مع انه مثل العرض لذاته الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والاضاد  
 المتوحد لفظ وليس استار على ذاتا فغنى ذلك سوى انهم لما توهوا بان  
 لا يكون عرضا اوليا لفظ بل العرض لاصل له هو المفهوم المراد بديها وهي  
 على سبعة فصول **فصل** في العلم والخبر او الحقيقتين اذ قد يطلق  
 الكل على ما لفرق في نفس الامر كما يطلق الخبر على المتكبر مع تحت شئ وهما  
 الاضاد فيان واعلم ان المشهور بين القدم ان الكل امر واحد مشترك بين  
 متكثرة من خبرياتة تقوم بعقل لتاسر ان الاضاد اشياء كلية متلاو لعدة بالعدة  
 موجودة في كثيرين كما اول النص التبر على انه هذا الوجه فتم اما الكل فليس  
 واحدا بالعدة موجودة في امور هي خبريات لذهنية او خارجية ولا كان  
 الشيء الواحد موصوفا في حاله واحدة بالاعراض المتقادة فمثل كونه ليس  
 واسود بل الكل هو معنى مضمول في النفس مطابق لكل واحد من خبرياتها  
 في الخارج او في الذهن على معنى ان ما في النفس او تحت في شئ من شئ  
 الخارجية والذهنية اي متشخصا بخصيصه لكان اي ما في النفس ذلك  
 لشخص بعينه كما لا راي القياس الى جميع افراد على السوية من غير تفاوت  
 اصلا فلو قيل ان الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية في الذهن

فمن



شخصية باسم كذا هي بالذات والذات هي بالذات والذات هي بالذات  
فان كانت الصورة الذهنية كذا هي بالذات والذات هي بالذات  
بعبارة اخرى ان الانسانية في زيد لم تكن شخصية بل هي بالذات  
فيلزم ان يكون الجزئيات طبيعة فلما ان اكلية وهي مطابقة الصورة العقلية  
لا موصوفاة لا من حيث كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها  
غيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية سواء تقدمت في علمها  
او تأخرت فنحن الكلي ما يتقدم على الجزئيات في الوجود كصورات الكليات والعلوم  
فيسمى ما قبل الكثرة ومنه ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المستخرجة من  
الجزئيات الخارجية فيسمى ما بعد الكثرة ومنه ما قبل من اجاب عن هذا الامر  
بان الصورة تطلق على كيفية حصول العقل في الذرة مرة مشاهدة ذى القوة  
وعلى المعلوم لتمييز بواسطة تلك الصورة في الذهن والموصوف بالكلية ليس هو  
الصورة الحاله التي في النفس كونه اشخصية بل هو المعنى المعبر عنه  
النفس بواسطة تلك الصورة الحاله في مثال لان اكلية المطابقة بالمعنى  
وهي انما تصور فيه دور الصورة الحاله لكونها لا موصوفة في النفس العينية  
الخارجية فيستحيل ان يكون عين افراد في الخارج وكلما وقع في كلامهم ان الكلي هو  
الصورة العقلية بالمعنى بالصورة العقلية انما هو المعنى المذكور في الصورة الحاله  
فان نقطة الصورة كما تطلق على الصورة الحاله تطلق ايضا على المعنى المتميز بها  
اما على سبيل التمييز او الاشتراك وانت تعلم ان هذا الكلام مبنى على ان المرسم  
في العقل من الاشياء ليست هي انما بل امثالها واشباهها الحاله الحقيقة  
لهي انما كذا ذهب ليجمع وليس بشئ ان يلزم منه ان لا يكون للاشياء في الخارج  
من الوجود في انفسها الخارج من في الامكان فالحق ان الصورة الانسانية في  
الحاصل في الذهن القائمة بالنفس اذا اخذت معلومة عن الشخص تلك العادة  
بسبب حصولها في نفس شخصية كانت موصوفة بامثاله ووجودها ذهني  
وهو ما كليا وفي المقام اشكال لا كثير ليس هناك موضع بيانها من اول

ذلك

ذلك فليرجع الى المسار الرابع واما الترتيب فاما يتعين بمشاهدة وفي القول  
اللاحقة للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي مثل الاثر والوضع وغيرهما  
تلك العوارض المشفوعة في الامور الزائدة على الطبيعة الكلية لانه كل كلى  
فان النفس تصور غير مانع من وقوع الشركة فيه والشخص من حيث هو نفس  
مانع من الشركة فالشخص معنى ما لا يشخصه من اكلية على الطبيعة الكلية ولو  
لم يكن زائدا عليها لما كان الامر كذلك والشخص بالمعنى المذكور قد يكون نفس ذات  
الشخص في كذا شخص ذاته الواجب الذي هو عين وجوده العادي ومعرفة  
الوجود الحقيق عليه وقد يكون زائدا على ما به وذلك اما بان يكون زائدا لما عليه  
فوجوده في ذاته كاشف عن العقل انفعالة او بان يكون عارضا لما له الشخص  
الاشارة بالعوارض اللاحقة له من الكم والاولى والوضع والمقارن  
الملقى في نفس الشخص كونه مشع الشركة فيه بحسب الصورة لا يحصل الحقيقة  
الا بغير وجوده الخاص له كما ذهب اليه المعلم الثاني فان ما يحصل به الشركة  
ان يكون في نفس ذاته بحيث يمتنع عن تصور الاشتراك وما هذا الا الوجود  
لشئ شئ كما حققناه في موضع سواء كان عينيا لشيئ او زائدا لغيره او عارضا  
عنه فاذا قطع النظر عن كون الوجود الخاص لشيئ فالعقل لا ياتي به فيكون  
لا اشتراك فيه وان ضم اليه الشخص فبان التميز الواقع غير الشخص والاشارة  
للشيء بالقياس الى شئ مشترك له في ارباعهم والثالث له باعتبار ان في نفس  
انه لو لم يكن مشترك لا يحتاج الى تميز بل يرد ان له شخصه في نفسه ولا يبعد ان  
التمييز بسبب الشئ استعداد الشخص فان الخلق المادى المسترسا بالكمالات  
منصفة الاستعداد لوجوده من لا يفيض وجوده عن المبدأ الاعلى فانه نقل من كذا  
ان شخص لشيئ يبنى العلم بالاحساس والمشااهدة الحسية يمكن اوجاعه الى  
ما قلناه فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته لا بغير المشاهدة وكذا ما في  
اليه شئ لا يشار اليه في المطارحات من ان المانع للشركة كون الشئ هو عينه  
لما مر من ان الشركة هي المطابقة للاشياء ولا كل مطابقة بل مطابقة امر يكون



كرهوية غنية منا حلة والهويرة لبيت في الحقيقة لا العجوبة الخاص بالشيء كقول  
 الشيخ العظيم القدر قد بالغ وأكد القول في ان الوجود امره هنيء وهويرة له في  
 الاعيان والعجيب ان الشخص عنده اذا كان من قبيل الشيء الذي هو غير الوجود  
 غير الوجود اما نفس المية المشتركة او هي مع مادة وهو ان يرى من كم او غير  
 وضع او زمان وهو معترف بان كل واحد من هذه الاشياء نفسية لا يمنع  
 المشتركة وان مجموع الكميات الصالحة لهذه الهوية العينية اذا كان خارجا عن الزمان  
 الخاص الذي هو صورة نفسه ان كان في شيء فليس فيه وجوب منع المشتركة وكذا ما  
 اشتد بعض المدققين من ان شخص كل شيء جزء تحليلي له يكون حمله على الوجود  
 فان الوجود لا يحتاج عن المية في الاعيان وما قيل من ان تشخص الشيء بالفاعل  
 فهو انبوه وجهه فان الفاعل بعينه الوجود والوجود عين الشخص فبذلك الوجود  
 هو بعينه الشخص وقد ثبت ان كل وجود يقوم بفاعل وكل شخص يقوم بفاعل  
 ذلك الشخص لكن كلاهما في الشخص الذي هو فاعل للشخص فاعله له وكذلك  
 هو ان الشخص الشيء بان يتأهل الى الوجود الحقيقي الذي هو صورة جميع الاشياء  
 لا فاعله حقيقة في كتابنا الكبير ان الميات انما ترتبط بالفاعل الحق والوجود  
 لا لاجل وجوده وانما في انفسها عينا الوجود يرتبط كل شيء الى حالته وهكذا الى ما هو  
 علة الجميع فالوجودات في الحقيقة طلال واشراقات لدمع ولما قال بعض الحكماء  
 العلم من ان الشخص نفس يتصور جميع المشتركة وليس ذلك بسبب وجوده وانما  
 المقومات فانه انما لا يمنع المشتركة فيعين ان يكون بسبب المادة فيجب حمله على  
 التميز الذي هو شرط للشخص فان الهيولى حالها في الشخص منع المشتركة بسبب  
 التصور حال غيرها بل النوع المتكثرة لا فاعله لم يخصه بالمادة الجامعة لا فاعله  
 بوضع خاص لا يخرج منه دون غيره فعلم ان المادة انفسها حركية لا فاعله فان  
 كثير من الصور والهيئات مما يقع شخصان منه في مادة واحدة في زمانين  
 امتياز احدهما عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول في ما ذهب اليه من  
 من ان الشخص بسبب حوله المادة من الوضع وانما هو الحاد الزمان فاما

منه الخ

منه المية الفارق بين الشئين لا ما يجعل الطبيعة شخصية ولهذا حكم حيث  
 الوضع مع الزمان مستبدا مع بقاء الشخص بان الشخص هو وضع ما من مادة  
 الواردة على الشخص في زمان وجوده ولو لا ان له من الشخص علمه لشخص  
 فاعله وجوده كيف يقع منه هذا الحكم فان الشخص الحاد الزمان ما منع من  
 المشتركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد بين على قولهم ان الشئين من نوع واحد  
 يمتاز احدهما عن الاخر ان اتحاد الجهل بالزمان ان الزمان نفسه اذا كان معطاة  
 الفلك الاعظم فيلزم جسم واحد فيماذا امتياز مع وحدة الجهل جزء منه من خبره  
 ان التميز بين الزمان بنفسه انما كان المحسوس بالزمان حقيقة واحدة متصفة  
 وليست له مية غير اتصال الاتصال والتميز فاستدل بانهم انخصرهم كذا بالنقد  
 على قولهم كذا وبما امتياز احدهما عن الاخر مع تشابهها وتشابهها في الحقيقة يرجع  
 الى مثل ان ين لم صادر الفلك فلكا فان هوام كذا الهوية له سوى كونه متقدما  
 يوم كذا او متخلفا عنه كما ان تقدم الاثنين على الاثنين طبعها وامتيازها عنها ليس  
 بنفسه هويرة المقابلة بل ما مع قطع النظر عن الامور الخارجية عن الجهل والزمان  
 امتياز غير فقد علم ان التميز عن الشاكاك النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة  
 وحيد في علم الشيخ انه ليس بشئ من المعقولات يتشخص به الزمان الوضع فاعله  
 لا امتياز من التميز مع وحدة الزمان فانه لا يحصل الامتياز مع وحدة الزمان  
 بالوضع كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان واما امتياز الجهل  
 عن وضعه فاعله من القيام قال الحكماء امتياز زمان ومقدار من انما يحصل  
 بنفسه فاعله فان الشخص بهذا المعنى انفسه فيكون بنفسه الذات كافي واجبة الوجود  
 وقد يكون بلوازم الذات كالتشخص ان الوضع هناك من الزمان وقد يكون  
 الحق في اول الوجود وقد بين انه من باب الوضع والزمان لا غير ولما تشخص  
 النفس في العلقة التي بينهما وبين البدن والشخص القوي البديهي فبالبدن  
 الذي هي فيه في الواحد وكذا في الواحد في نفسه على ما لا يقسم  
 من امره ينقسم وهذا اولى مما قال من الجهة التي يتم انه واحد لئلا يلزم

فصل



الشيء بنفسه صريحا وانما قيد بالحقيقة ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي فان  
 الواحد الغير الحقيقي لا يتسامر من بعض الوجوه لا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا  
 يندرج في التعريف بدون التقيد وعند التقيد ينقسم لان لا ينقسم من بعض  
 الحثيات فالقيد بالحقيقة يعني اننا نخرج الواحد الغير الحقيقي في التعريف للملكة  
 واعلم ان الواحد قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو الحق  
 الاشياء بالعدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين وغير حقيقي وهو ما يكون  
 اشياء متعددة مشتركة في امر واحد وهو جهة واحدة وهي اما مقومة لتلك  
 الاشياء او عارضا لها خارجة عن كونها عليها والاول قد يكون جنسا لها وهو الذي  
 بالحس لانسان والفرس المحدثين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الذي  
 بالذئب كزبد وحمرا المحدثين في الانسان والثاني قد يكون ممكلا لها وهو الذي  
 كالظن والتخل المحدثين في الارض المحمل عليها وقد يكون مضمنا لها وهو الذي  
 بالموضوع كالكتاب والخاصة المحدثين في الانسان المبرين عليه فالله في  
 النوع يسمى بالثاني في الجنس يسمى بالثاني وفي الكيفية مشايمة وفي الكم سادة  
 وفي الوضع مطابقة وفي الاضافه مشايمة والواحد الحقيقي هو الذي يكون جهة  
 الوحدة فيه عين ذاته وان كان الواحد الحقيقي في اصطلاحها من غير ان يكون  
 سيطر من علامته ولا مشاكت في ذلك وهو قد يكون بالعدد اي بالتميز  
 اما ان لا ينقسم اصلا وينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاعتقاد وهو الذي  
 ينقسم بالقوة الى اخر امتثاله في الحقيقة اما الثالث الاعتقاد بغيره كالمشيم  
 الواحد البسيط فان قبول الانقسام بواسطة المقدار كما هو وقد يكون واحدا  
 بالتركيب وهو الذي له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك كما بان  
 يكون عاجلا فيه صمم ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فزواكثيره فيكونه  
 الناس غير واحد والتمام اما محب الوضع كالعلم الواحد والمصانع كالمصانع  
 التام او الطبيعة كالانسان اذا كان تام الاعضاء واما الخط المستقيم لغيره والوان  
 في الاستقامة ايا ما كان فليس بواحد من جهة التام بخلاف المستدير انا جاه

بالركز

بالركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول وهو الحقيقي في عبارة المصنف حيث  
 قال وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم اظ واما ان يكون ذا وضع وهو  
 النقطة الشخصية او غيره في وضع وهو المفارق للعقل والنفسي شخصين وانما  
 شرف كل موجود لغيره الوحدة فيه وان لم يكن بخلاف موجود ما عن وحدة ما حق  
 العشرة في هسرتة واحدة وكل ما هو بعد عن اكثر فهو شرف ولعل وصفا آخر  
 العدد الى كثرة لم يت نسبة الوحدة اليه الى انما اقل فالأحق بالعدة الواحد  
 وأحق قسامتها ولا ينقسم اصلا في الكم ولا في الحد لا بالقوة ولا بالفعل ولا ينقسم  
 وجوده عينه في ذاته اما اكثر فهو ما يقابل الواحد اي ما ينقسم من حيث لا ينقسم  
 وينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض اكثر وليس بعدا ان يتعدى  
 المتعلم تقابل عند كونهما بينهما من التزم في حصول الاستنباه لغيره انهم  
 من اقسام التقابل اذ اومد هذا في بيان مهية وذكر اقسامه لئلا يشبهه  
 المصنف لغير المتعلم فمما لا يشك ان أي العرفان عند لم يعتبر التقابل في الصف  
 النوعية من اتباع المعلم الاول والتمكان عند غيرهم من شيعته لا بد من قد يتبين  
 وفيها اللذان لا يتفقان اعم سؤالا كان يجب العمل بالصدق في ثبوت واحد اي وضع  
 على الاعتبار الاول او العمل على الاعتبار الثاني من جهة واحدة لهذا لا يزال  
 الابوة والبنوة المطلقين لا يخرج ابوة زيد وبنوة الموجودتين فيه لا يراها  
 لسياقتنا فثبتت لجواز تعقل احد بهما بالقياس الى تعقل احدى واما المطلقان  
 فهما مضافتان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة كزبد وحمرا في وجود المطلق  
 في ضمن المقيد فلا بد من التقييد بمجتمعة واحدة ليدخل المتضادان المطلقان  
 في ذات واحدة في التعريف فانها وان اجتمعا في موضوع واحد كالمشيم في مجموعتين  
 فان ابوة بالقياس الى ابنة وبنوة بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع مضمون  
 في زمان واحد كما وقع في كلام بعضهم واقسامه اربعة ووجد المحصلان المتقابلين  
 ان كان احدهما سببا لا آخر فان اعتبر في السبب عمل قابل لما اضيف اليه لم يشك  
 الجملة سواء كان محبة شخص في وقت كعدم القيمة عن الكون في اول وقت كعدم

الوجود اوجبا



عن الأثر أو نوعه كعدمها عن المراتة أو صنفه القريب كعدمها عن المشرق أو  
حسب البعيد كعدمها عن الشجر فبينها تقابل الملكة والعدم ولا تقابل السلب  
والإيجاب وإن لم يكن أحدهما سلبا للآخر فإن كان تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر  
فتقابل التضايف والافتقار وتدين في وجه المحض لهما أما وجوديان أو لا  
وعلى الأول إما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الحقيقة متضايفان أو لا  
المتضادان وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا فإما أن يعبر في تعقل  
كل قابل للوجودي فيها بالعدم والملكة أو لا فيها السلب والإيجاب لكن برعاية  
الاعتراض من وجهين الأول وجود كونها عدميين بأن يكون أحدهما متضايفا  
للآخر كالعقود عدمي الثاني أن وجود الملزم لكل بقا بل استواء اللزوم عن كون  
وجود الحركة جسم مع استواء سطره اللازم لها عند هذا التقابل غير داخل في  
السلب والإيجاب والعدم والملكة إذ المعتبر بينهما أن يكون عدمي عند الآخر  
ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات وبالعرض والتقابل في المثال  
المذكور إنما هو بين السطور وأشياءها لكن لما كان استواءها مستلزمة للاستواء  
الحركة صار متقابلا للحركة ثانيا وبالعرض أحدهما التضايف وهو الموجودان أي  
الوجوديان والوجودي فلا يكون السلب جزءا من مفهومه رسولاً كان موجودا  
أو لا غير المتضايفين سواء كان بينهما غاية التباين عدد والاختلاف كالسواد والبيضا  
أو لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد يكون أحدهما على التبيين لانهما للوضع  
كالبياض للثلث والسواد للفاقد قد لا يكون وجع أما أن يشع خلقا على كماله  
والعرض للآثار أن أعيانها كالتقل والتعقل للظلال وتباينها المتضادان وهما  
بل وجوديان تعقل كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر كالأبوة والبنوة فإما أن يكون  
لا تعقل لأمر الأخرى وبالعكس يقع التضايف أهم من أن يكون تقابلا أو تماثلا  
أو تضادا أو غير ذلك بل جنس لها فكيف يحل قسم من التقابل أحسن منه عند  
للتضاد لا نقول مفهوم التضايف أهم من مفهوم التقابل ومفهوم التضاد أهم  
لأقسامها وهذا لا ينافي كون بعض التقابل أهم منه وبعض التضاد أهم منها

فهو

وهو التضايف وكل منهما من حيث هو منه مخرج تحت المضاف ومن حيث الصلة  
على أفرادهم منه أو عباين له فلا منافاة وتباينها المتقابلان بالعدم والملكة  
وهي المراتة يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا أي عدم ذلك الوجود  
كان محسب في الحقيقة أو في الوقت أو في النوع أو في الجنس فيبقى بيا كان  
أو بعيد لكن تعبيرهما موضوع قابل لذلك الوجود كالبصر والعقود العلم و  
الجهول والعلم أن ما ذكر في تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي أورده  
الفلاسفة في علم الميزان وأما في الالهيات فقد اعتبروا في كل منهما ما لا يعرفه  
المتضادين كونها غاية التباين وفي الملكة والعدم أن يكون عدمي سلب  
الوجودي كما من شأنه أن يكون في ذلك الوقت لعدم الحقيقة عن الكون في ذلك  
عن الأمر وكل واحد منهما بالمعنى الأول أهم منه بالمعنى الثاني لعدم المطلق من  
المعنى لأن المطلق من التضاد يسمى بالمشهور في جميع علوم الفلاسفة  
والمعنى بالحقائق كونه المعبر عن علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس  
يسمونه المطلق بالحقيقة والمعنى بالمشهور في الفروع الذي يلزم من انحصار  
التقابل في الأقسام الأربعة من تقابل الوجود والعدم وتقابل البصر والعدم  
عن العرف والسلب كونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التقديرين  
نقصوا عنه أن انحصارهما هو باعتبار المعنى الأخير المشهور من التضاد حقيقة  
من الملكة والعدم ليدخل أمثال ذلك فيه وهذا اشكال من وجهين الأول أن  
الضدين في الاصطلاح المنطوق كإخراج الشئ الرئيس وغيره لا يلزم أن يكونا  
بل قد يكون أحدهما عدما للآخر كما تكون الحركة والظلمة للعدم والجهل للعدم  
والأشياء للعدم والفردية للجمعية وفي كلام بعضهم أنه يدخل فيه بعض  
الملكة والعدم اعني ما يوجد فيه التضايف على موضوع واحد بناء على أن  
ذلك في تضاد المشهور في فعله أي تقديره لا يكون شيئا للتقابل الملكة والتعقل  
وتقابل الإيجاب والسلب الثاني أن غاية الخلاف شرط في التضاد المشهور  
أنهم كاهو مخرج بر في كلام الحكماء كاشيخ وغيره فيلزم مخرج تقابل السواد

كونه المشهور



مثلا من الاقسام وقد اشهر بعضهم وهو ما مثل ذلك بالتقابل فزيد عند  
قسم خاص في اقسام التقابل والحق فلا ضرورة ان تقابل بالابو واساط تصاد حقيقة  
كقابل الاطراف بيان ذلك ان كل مرتبة من السواد مثلا تقابل على نفسها السواد  
المطلق الذي لا يقبل الا بالاضعاف عند المتساويين وعلى خصوصية وعلى بالنسبة  
الى مرتبة اخرى حقيقة سواء وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ  
في الشفاء السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف على الشيء الذي هو سواد بالقياس  
الى الاضغاث الخ فذلك فيقول كل وسط من اوساط السواد باعتبار نفسه  
حكم الطرف ولا تفاوت بينهما باعتبار الضيق وكذا باعتبار عكسية الى سواد  
دوس في المرتبة الى البياض الطرف الى البياض الوسط اذ كونه سوادا  
اخرا لا يخلو اذا قيل المسواد اشبه بكونه اذا اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة الى  
هذا وهذا لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا اخرى بينه وبين البياض الطرف  
في هذه الملازمة كذا الحكم اوساط البياض فثبت ان التصاد حقيقة كما يوجد  
بين الاطراف ساط فان لها جميع الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو في السواد  
الاول فلا فزيد بالتقابل انما هو باعتبار الاول فلا فزيد في التقابل قسم خاص  
وبالرغم المتقابلين بالسلب والاحباب وتقابلها يسمى بالشاخص وهو قد  
يطلق على ما بين القضايا ويلزم امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذا  
في نفس الامر كزيد فريس وزيد ليس فريس وقد يطلق على ما بين المقدمات وهو  
ما بين المقدمات ومنه في نفس الامر كالترسيمة والافريسية او بحر في السلب  
الى الشيء اخر الخ لا كزيد فريس منها وزيد فريس فان كل مفهوم اذا اعتبر في نفسه  
وضم اليه مفاد كلية التي حصل مفهوم اخر غاية البعد عنه ولا يعتبر في شيء منها  
صدق او لا صدق على شيء فاذا احل على شيء موافاة او اشتقا فاما ان يثبت  
له وسلبه بالاحباب سلب الجول وانما يثبت ان صدق لا كذا بالكلية او انما يحل  
عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالاحباب والسلب لم  
يتم الا صدق في سبب كالافريسية والافريسية ولا كذا كثر فلا فزيد فريس

لزيد فريس

ليس فريس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد محال  
وقال ايضا معنى الاحباب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه  
او وجوده لغيره ومعنى السلب لم يوجد اي معنى كان سواء كان لا وجودا في  
نفسه ولا وجودا لغيره انتهى ومن احكام الاحباب ان السلب ان تقابلها انما  
يتحقق في الذهن اذ اللفظ محاد دون الخارج واليد لا شارة بقوله وذلك في  
القديم في الوجود لان التقابل بالنسبة يتحقق النسبة في تحقق المتبين واحد  
المتبين في هذا القسم من التقابل سلب السلوب اعتبارات عقلية لها  
فالنسبة بينهما انما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة  
فلا يخط من التحقق باعتبار عدم الوجود له قابلية التلبس عقلا بل هذا  
العدم وهذا القديم من التحقق الاعتبار كما في تحقق النسبة في الخارج فان كل  
شيء مرتبة من الوجود ومرتبة عن النسبة في الوجود هي كونه مشهدة من مقدمات  
في الخارج اي تحقق كان من التحقق **فصل** في المتقدم والمتأخر المتقدم  
باعتبار التقدم على جهة اشياء محبة يستفاد المشهور ويقدرك بعضهم  
في بيان الاضغاث ان التقدم اما ان يكون بحيث يتحقق عدم الاحتياج بين المتقدم  
والتأخر في الوجود او الاول هو المتقدم بالزمان والثاني اما ان يكون  
الحيا المتأخر او الاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو اعلى او لا وهو اسفل  
والثاني اما ان يعتبر فيه سبب يكون القرب منه تقدما وهو الرتبة او لا وهو  
وهذا الوجه اما يتم لزم بالفهم الاستفاد اليه لما في الاخيرين المناقشة  
المتقدم بالزمان وهو ان يتحقق المتقدم مع المتأخر في زمان ومكان فالتقدم  
بعض اجزاء الزمان على بعض والتقدم من شيء على شيء من كل الاول والثاني  
والاخر بالعرض والثاني في المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد الاخر  
انما المتأخر الاول هو موجود معه او قبله ليشمل المعلة وقد يمكن ان يوجد  
الاخر موجود ولا يخفى عليك ان هذا لا يصدق على تقدم الجزئية الصورية على  
الكلية فالاولى ان يقع هو ما يكون محتاجا اليه المتأخر ولا يكون علة تام له

فمنه



كالتقدم الواحد على الاثنين قيل ينبغي ان يزل في تعريفه فتدبر في قوله في الثاني  
 ليرجع عند التقدم بالعلية واعتبر عليه ان اذا اراد بالثاني انما هو المعنى  
 الشرايط الثاني فلا حاجة الى القيد المذكور بل وجهه عن قوله وقد يجعل كون  
 الامر بوجوب وان اراد المعنى في الجملة فالقيد به مضطرب فالتقدم الفاعل الغير  
 المستخرج على المعلوم تقدم بالطبع فاذا اريد هذا القيد لم يكن القيد عينا  
 الثالث المتقدم بالشرع تقدم اليه كبري عن غيره واعلم ان الترتيب بين الشقين  
 في الحث والثناء منهج في هذا القسم الرابع المتقدم بالترتيب وهو ان  
 اقرب من صفة محمدا وكان نفس المبدأ المحدود سواء كان محسوسا  
 ان كان الترتيب بحسب كرتيب الصفات في المسجد منسوبة الى الحجاب  
 بحسب العقل طبعها ان لم يكن الترتيب بحسب الوضع كرتيب الاحساس والافعال  
 احسن من الحسب العالي فيكون كل ما اعلى اقدم واقل من الشخص فيكون كل  
 بالعكس والخاص بالمتقدم بالعلية وهذا التقدم من جهة العلية العقلية  
 التي بين المؤثر المسبب بشرائط التأثير وبين معلوله وهو الحقيقة نفس العلية  
 كما هو صريح في كلام بعض الحكماء كالتقدم حركة اليد على القدم وان كانا  
 معاني الزمان اعلم ان ههنا قسم آخر من التقدم وهو ما يحب المحبة كالتقدم  
 مقومات المنة عليها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم بل بحسب  
 الجوهر الذات والذاتي لا يقي انه منهج تحت التقدم بالطبع لصدقه  
 عليه لا نقول لا يشبه في انه يوجد لهذه الاقسام الثلاثة من التقدم اعني  
 ما لعل ما هو بالهيئة قد عرفت وهو كون الشيء مشتق اليه بالذات  
 فلهذا ينبغي ان يكون الاقسام الثلاثة اربعة اقسام كانه لم يكن  
 بالتقدم المشترك بين النوعين منه وهذا بالطبع وما بالعلية في التقدم  
 في الاربعة مع ان الترتيب في الاقسام مطلوب لاجل تذكيرها لان اذا  
 لم يفعلوا ذلك لاجل انهم يعلمون ان يذكروا هذا القسم ايضا في التقدم  
 المنة ولم يحاولوا ذلك لانه ان اطلاق التقدم على اقسامه ليس باللفظ فقط

ولا يحجب

ولا يحجب الحقيقة والجماد بل بحسب المعنى المشترك وهو ان يكون المتقدم بينهما  
 ان كان بحسب حقيقة على سبيل التفاوت والتشكيك وذلك المعنى المشترك  
 هو ان يكون المتقدم من حيث هو متقدم شيئا ليس للتأخر ولا يكون ذلك  
 الشيء للتأخر الا وهو موجود والتقدم وذلك هو ملك التقدم وبحسب اختلاف  
 وتعدد وتنشأ الاقسام وتعدد فاما ان كان اختلاف في هذا التقدم فادعوا  
 لاختلاف المعاني التي فيها التقدم فاما ان ما كان التقدم في العلة والطبي مختلف  
 فحيث ان باعتماد ذلك في اول نفس الوجود ومن ان الوجود حاصل  
 من حيث لم يكن حاصل للتقدم للتأخر فلا يكون حاصل للتأخر الا ان يكون  
 حاصل للتقدم من دون اعتبار الافادة والاحتياج والتقدم الواحد على الاثنين  
 وفي الثاني وجوب الوجود فان العجب حاصل للعلل في ان يسهل امكان العمل  
 وللعلل وجوب وجوب حاصل من العلة وان كانا معاني الزمان تلك  
 التقدم ما يكون بحسب الهيئة كما ان ملكا كين محسب ان يكون هذا التقدم في الغد  
 التقدم من الاخرين اذا ما لا ك في هذا العمل بحسب الهيئة وتقدمه فان هيئة ليس  
 حصلت في هيئة لم يتقبل في تلك الهيئة هيئة فوجبه وما حصلت هذه الهيئة  
 من الماهية الا وقد حصلت تلك معها وقبلها فيكون التقدم على نوعين  
 اصل المقوم مع قطع النظر عن الوجود فثبت ان ههنا نوعين من التقدم وان  
 كان مجموع الثلاثة مع واحد هو التقدم الذاتي اعم من ان يكون التفاوت في  
 اصل الوجود او في عاوضه الذي هو الوجوب او في عاوضه الذي هو المنة  
 ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم بالهيئة عند  
 القائلين بالجعل البسيط الذي جعلوا التأثير والتأثير في اصل المنة وينتج عن  
 ذلك كون الجوهر مختلف وينتج عن ذلك كون الصدق مقولا بالتشكيك  
 افراد اذا كان الجواهر بعضها علة لبعض وهم وقد انه هو ذلك وقالوا  
 العالم الاول في خلاف الجواهر العالم الاعلى ما عند اصحاب لعلم الاول فالتقدم  
 العقل على الجواهر مثلا وكذا تقدم الجوهري والصورة على الجسم ليس لا عجب



لا الهية وليس عندكم حمل الجوهري على العقل قدما على حمل الجوهري وان كان  
وجود العقل متقدما على وجود الجوهري ولا الجوهري في انهما جوهري متقدما على العقل  
بل مقتصره اليه وجوده كما هو حال الجسم بالنسبة الى جبره من حيث الوجود وبما يشهد  
ان جماعة من المتأخرين لم يميزوا التقادير والتشكلات في ذاتيات الاشياء  
ومبادئها مجرد من الوجوه مع ذلك انهم ذهبوا الى ان الوجود امر يتحقق لا يتحقق  
لشيء خارج فاختاروا في الاول ربحا للمشائين من اصحاب المعلوم الاول وفي الثاني  
ربحاً للقدماء والناصريين فاذا كانت العقدة والمعرفة كما هي جوهريين يلزمهم ان  
بان جوهري العقل في باب الجوهري اقدم من جوهري العلول مع قطع النظر عن  
الوجود لاننا نرى انما نرى الوجود عند فهم على ما اختاروا وهم يحسمون  
ذلك ولهذا يجب عليهم واما المتأخرون فيقال انهم اقبلوا بالمتقدم في طعنا يشهدون  
اقسامه وكذا المعية كان في المعية قسم اخر وهو المعية في الوجود كالمعية  
ليس بها علاقة ذاتية لا يكونان زمانين من كونان المعية زمانية مسورة  
كان احداهما زمانيا وهو المسوي بالدهر ولا يكون وهو المسوي بالسرعة بل  
بين الزمانيات انما اعتبرت جواهرها واما مع قطع النظر عن تغيرها الزمان  
معية زمانية وقد وقع في كلام الاول ان نسبة الثابت الى الثابت سلا  
ونسبة الثابت الى المتغير وهو ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعتبروا على  
القرائن قايلا في كتاب المصطلح ان هذا التحويل خال عن التحويل لان المتغير  
كان فيكون لو كان اما موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيكون  
ان لا يوجد في المتغيرات وان كان غير قار الذات استحال وجوده في الثوابت  
ولهذا التقييم لا يندفع بالعبارات وقالوا خاتم الحكماء في تقدمه انه لا يستلزم  
الفرقة مع الزمان ليس لواقع التقييم القادر الذات الثابت الوجود مع الزمان  
وليس كواقع القادر الذات الباقي مع القادر الذات الغير الباقي كما السحاب  
الارض وذلك الفرق معقول يحصل سؤالا كان تمويلا او غير تمويلا وليس  
المتغير والثابت مستحيلا واذا تقرر هذا احتلوا في المعاني فالمصطلحين ان يقرروا

كلامه

كل معنى لعبارة يرد انهما مناسبة لذلك المعنى ولا يجوز بالتحويل هناك غير  
العبارة على المعنى **فصل في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي**  
**لا يكون وجوده من غيره** فكل ما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده وجوده في ذاته  
وجوده وجوده بان يكون بينهما معية ذاتية مستلزما لها التعلق بالغير لا يمكن ان  
يكون له مادة في الموضوع وجوده واغاية لان هذه الاشياء ترجع لذاتية الاشياء  
ونسقط الاولية فالقديم بالزمان هو الذي لا اول للزمان وجوده كالاجسام و  
الفلكية عند جمهور المتأخرين واما الابداعات العقلية فالخارج من جواهرها في  
الزمان وعدم التعلق بها بشئ من القديم والحادث الزمانيين فاعلمت بالذات  
المجموع فهو ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل ليس عند صباغ ولا ماء  
ثم وقع في بعض الشرح وان القديم بالذات احضر مطلق من القديم بالزمان  
غير مستقيم والحادث بالذات هو الذي يكون وجوده من غير كالكائنات في  
الحادث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه  
ثم انقضت تلك الموقت وجاء وقت صاود هو فيه موجودا كاشفا عن الكائنات  
العند تيره وقد يتعمل كل من القديم والحادث بازمان مع اخر اضافي فيقال ان  
الشيء الذي هو عتق وسبق بالقياس الى ما هو في جبره ويقال للاشياء  
الحادث اليه وقد ينسب القديم والحادث الاضافي ان بامرين الزمان وكل  
فيه المسبوق لا وقد كان سابقا خلا فيه واما السابق فقد فصل في زمان  
ولم يكن المسبوق خلا فيه وكل حادث زمان في جبره في مسبق بما و  
هي كلها اعم من الموضع والجوهري والبدني لان الحادث الزمانى اما ان يكون  
عرضا او ضرورة ونفسا وعدة وهذا ظاهر من مفهوم الحادث الزمانى وبما  
الحكم الاول قوله ان امكن وجوده وسابق على وجوده والملك ان قبله ان  
قبل وجوده كمالا لانه على معناه لانه لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق  
العدم وحي اما ان يصير ممكنا في وقت وجوده فيلزم ان انقلاب الشئ من  
الاشياء الذاتية الى الامكان الذاتية فقد استلزمه مختلف الذات عن نفسها

مقدم



واما ان يصير واجباً فيستلزم الاستحالة لا لزوم الانقلاب مع مسبقية الواجب بالحق  
 وذلك الامكان امر وجودي اي ثابت وان ثبت على نحو ثبوت العدميات  
 والاضافات التي تنصف بها الاشياء في الخارج والامكان الكمي تنصافاً قبل  
 وجوده في الواقع او لا فرق بين قولنا امكانه لا وبين قولنا امكانه له فلو كان  
 الامكان منغياً لم يتصف بخلافه بل هو ثابت ان الامكان هو من الشبوت  
 الخارجي وهذا التعريف في الخارج يقتضيه من اثبات المادة وما في حكمها  
 للحوادث وعلى ما تقدمنا كالمحقق يندفع عن كثير من الشكوك منها ان الثبات  
 ممكن الوجود متبهماً بما قبل انصافها بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون  
 امكانها قاصرة ارضيها فكانت مادته هدف وجوب الانصاف ان انصافها لا  
 ليس في الواقع بل في مرتبة ثبوتها من حيث هي في ان الثابت لها في الواقع  
 والوجوب تجويز الفاعل الحق باها وتلك المثبتة وان كانت من مراتب الواقع  
 لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي بسبب ضرورة الوجود في مرتبة من الواقع ضرورية  
 فيه البسيط في ذلك ان الامكان صفة سلبية ولا انصاف بما يسلو فيكون  
 انحاء الواقع لا يوجب لا انصاف به بخلاف الوجود فان الانصاف في  
 مرتبة وجوب لا انصاف في الواقع وحاصل الكلام ان الامكان في المقادير  
 كالمجموع العقلية فلا يتكافؤ بينها الذات الموصوفة بما لا خلاف في مكان الحوادث  
 المعيار لوجودها في الشبوت الخارجي فانه يحتاج الى حامل مغاير لثابت  
 الحوادث كما عرفت في بحث المصوب وفيهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان  
 في المقادير لا يوجب في نفسه وجوداً بل هو انشائي في ذاته في الخارج  
 فيه فان الحوادث يمكن ان يعدم مع بقاء علته لفسادها بغير وجودها  
 صحيح اما اولاً فلا ان الامكان الذي هو قسم الوجوب والاشياء مشتركة في  
 الجميع بمعنى واحد وتابع الامكان وانفس الامكان سواء كان في الابدان  
 او في الكليات واما ثانياً فلا انصاف الشيء مع بقاء علته بغيره فلو كان  
 يجب وجوده بوجوه علته وليست على عدمه مع وادام علته سواء كانت العلة بسيطة

اما ان يقال ان وجوده في الخارج في ذاته هو الذي لا يعدم بغيره فانه يحتاج الى حامل مغاير لثابت الحوادث كما عرفت في بحث المصوب وفيهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان في المقادير لا يوجب في نفسه وجوداً بل هو انشائي في ذاته في الخارج فيه فان الحوادث يمكن ان يعدم مع بقاء علته لفسادها بغير وجودها صحيح اما اولاً فلا ان الامكان الذي هو قسم الوجوب والاشياء مشتركة في الجميع بمعنى واحد وتابع الامكان وانفس الامكان سواء كان في الابدان او في الكليات واما ثانياً فلا انصاف الشيء مع بقاء علته بغيره فلو كان

دائمة او كربة فاسده ولودات العلة المكينة لادامتها المعاول فترتب المع  
 على علته غير متفاوت في الدائم وغير الدائم وذكر الشيخ الاشراق في المطارحات ان  
 اصل ما عجاب به هؤلاء ان القوة في الحوادث ليس معناه الامكان الذي يقتضيه  
 ضروري الوجود او العدم وان كان هذا الامكان يقع بمعنى واحد على الدائم وغير  
 الدائم بل هو في القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء والامر الذي  
 لا يتقدمها استعداد اصله اقول هذا الجواب ايتم بالحكم مادة الشك في انصافها  
 على اخذ الامكان في الجملة المذكورة بالمعنى العقيم للوجوب والاشياء فاذا اخذ  
 الامكان بمعنى الكيفية الاستعدادية التي بها تناسب صدورها لبعض الحوادث  
 غير ما عن جامعيها المتساوي والاشياء في تلك الجموع لم يكن انتم البحث على ذلك  
 المذكور بل الحق ان الامكان الماخوذ في الجملة للجملة هو الامكان الذاتي الذي  
 ينصف به جميع الهيات لكن الفرق بين المبدع والكاين ان حامل الامكان في  
 المبدع هو ميتته باعتبار بعض الملاحظات العقلية التي تحلل العقل المعاني  
 البسيط فيه الى ميتة ووجوده وتكم عليها بالامكان بخلاف الكاين فان حامل  
 امكانه في الحقيقة وجوده شيء اخر غير ميتته فالامكان في الجميع بمعنى واحد لان  
 نقصه في الكاين كما شفع عن مادته سابقة وكيفية حاصلة منها يطلع عليها  
 الامكان الاستعدادي بما يؤول الى عدم مناسبة ذلك الحقائق لصدور  
 المبدأ الفياض وتلك المناسبة حاصلة في الابدان عيات مجزئة منها من دون  
 الاحتياج الى امر اخر يفرقها الى مبدعها الذي هو كونها ذاتها الذاتية وكون  
 مبدأها الجوار صادرة عن غير تلك الكاين الفاسدة فان الامكان الذاتي  
 معدش في اخر خارج عن ذاتها ليقع مولدها ويقربها الى فاعلها التام بعد  
 كونها بعيدة المناسبة لكونها الفاقص بالاشياء والعدم بان يقر ما ذكره  
 من عدم الفرق بين امكانه لا ولا امكان له لكونها لحيها لكونها جارية في  
 الاشياء والعدم بان يقال لا فرق بين قولنا امشاعه لا ولا امشاعه لكونها  
 على ولا على عدمه لكونها لم تكن على منها وجودها لم يكن المشع مشعاً والمعد







وهو المادة فكل حادث يستلزمه إمكان وجوده والحيوي لا يصح حدوثه  
 الا على سبيل الابداع والامكان ليس بينهما هيولى وامكان فليس بينهما هيولى  
 هيولى فليس بينهما هيولى ولا محال فلا حادث الا ما له قوة وجود في هيولى  
 وذلك اما ان يكون مع المادة كالنفس او مع المادة كالصورة او في المادة كالقوة  
 واحتياج الحادث الى المادة من وجهين احدهما ان استعدادا للمادة شرط في  
 وجوده فانه اذا كان الفاعل مفاد فلا يتغير حدوث الحادث فلهذا لا بد  
 في كل حصول استعداد بعد عدم كونه مستعدا ولا يلزم من وجود الماثر  
 في وقت مخصوص دون غيره من الاوقات ترجيح بل مرجح والثاني لما جيل المادة  
 في تمامها في فعل الذي يستحق تمامه وكما لو هيولى المتقاسمت واحدة ولا  
 كان الفاعل فسد مع ما تدور الصالحين حدث مع ما تدور فيكون الهيولى في  
 مكانها وحفظها في الشئ من المبادئ لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير  
 حادثي جوهرا اخرى كذا لم يعم دليل على مشاع ذلك او غيرهما فاما جوهرا  
 جسماني فان العلوم العقول والنفس بل كغيرها الفاعلة على الاطلاق لا  
 موضوعاتها ذات العقول والنفس وليست باجسام ولا يمكن ان يكون  
 حيث يتناول الجسم وغيره اذ يطلع ما فرغوا على هذا القاعدة مثل ما سيجي  
 من ان العقول جميعها لا تتأثر بالفاعل لا يكون بعضها بالقوة فجميعها يكون  
 العقول ما لا يتناول كل حادث لا بد من مادة اقول قد حقت في محبت  
 الهيولى ان جهة الامكان الاستعدادي والقوة يرجع مطلقا الى الهيولى وان  
 الهيولى الحقيقية لها سوى الاستعداد فالعقول لقوام جواهرها وشرفها  
 وفعلها وجودها لا يمكن ان تكون مادة لصورة حادثها وموضوعها العن  
 حادث لغنى القوة الامكان فيها لانها من لوازم الهيولى بل هي الهيولى وثا  
 العقول صورة مجردة ليست جواهرها جواهر استعدادية بل هي صورة حصة  
 كما برهن عليم في كتب المعالين ارسطو والفارابي وفي كتب الشيخ الرئيس  
 كالاشفاق والنجاة والتعليقات والمبدى والمعاد واما النفس من سولة كانت

فلكية

فلكية او النفسانية فهي وان كانت محلا للحوادث مثل الاشواق والعلوم المجردة  
 الساخرة لها من مبادئها العلية فاستعداد تلك الحوادث المجردة فيها لا يخل  
 تعلقاتها بالمواد فبها القوة ايضا ترجع الى الهيولى فانها قد علمت انما انما  
 من حيث الذات وان كانت مجردة لكنها من حيث الافيول والاشغال والاشغال  
 فلهذا هي الفاعلة من ان كانت العقول فطرية لها وليس لها كل اعتبار  
 وفقرتهم ذلك على المسألة المذكورة حق لا ريب فيه ولا يخل في تقرير  
 في القوة والفعل لفظ القوة كان معناه المتعارف عند الجمهور يمكن الحيوان  
 من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى سبيل الحسي قده وفي بعضه يمكن الحق من  
 الفعل وقدره بالامادة ونسبته الى الطرفين بالمسوية ثم الى الزمر وهو يكون  
 الحيوان حيثما يفعل سريعا يتأخر عن التأخير ثم يحتمل فاستعمل فيكون الشئ  
 مطلقا بهذا الحسية ونقل ايضا من القدرة الى لانها بالنسبة الى المقدور  
 هو امكان حصوله مع عدم اى القوة الانفعالية التي لا تتجمع الفعل وهو  
 يتوقف على وجود الحادث كما هو هذه القوة قد يكون هيولى شئ واحد  
 مقابلة لقوة الفلك على قبول الحركة فقط قد يكون هيولى شئ واحد  
 وقد يكون في شئ قوة لقبول اخر دون حفظه وقد يكون فيه قوة العقول  
 المحظوظ بها والاول كالماء والثاني كالارض والهيولى الاولى فيها قوة قبول  
 لسائر الاشياء وان تخصصت لتعملها البعض الاشياء دون بعض يتوسطها  
 حاصل فيها كما يستعد بها سطر الرطوبة لسهولة الاتصال والفرق بين  
 القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة تكون قوة على الشئ وصدقه الخلق  
 الاستعداد ان القوة تكون قوة على الشئ بعدة وقدرته دون الاستعداد  
 ونقل ايضا من القدرة الى ما هو كالحس لها من المؤثرة الى اعم من القدرة  
 والاحتياج اى ما بها التأخير والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المنص بقوله  
 هي الشئ الذي هو مبدأ التغيير اوسعها كان من العوار الجوهري او  
 الاخر فان حدى الحرق من الحديد الحامية انما كان باعتبار الحرارة

فصل



وليس المراد بالمادة هنا المبدأ الفاعل في الحركة بهذا المعنى فتكون فعلية كما  
 للكيفيات العقلية لعدة موضوعها نحو الفعل وقد تكون انفعالية كالكيفيات  
 الانفعالية لعدة موضوعها نحو الانفعال وايضا قد تكون مبداء للتغير في الحمل  
 ابتداءا كصحة العنصر المبادى للكيفيات المحسوسة وادها قد تكون مبداء  
 لتغير في الحمل كما بتدبير النفس الناطقة المقنضية للتغير في البدن وقد يكون مبداء  
 للتغير في نفسها لكن من غير متين ولذلك قيد المفعول الامر بقوله من حيث  
 امر الاندراج ما هو مبداء التغيرية فتسمى كالحاجة الانسان فتلحقها طقس اخرى  
 النفسانية فانه يعلم من حيث كونه ما لا يتبعها من حيث تعلقه بالمادة الفاعلة  
 التي تجعله القبول لاجتهادها وانما الموضوع الحسني من مختلفه لا يكون في مثل هذا المقام  
 التقدير الاعتباري فقط على ما ذكره الشرح والمقرر لانه لا يكون القوة بالمعنى  
 يقابل الفعل الا في المناصب للاقتران على ذكر القوة في العنوان وكلها  
 يصدر عن الاجسام في العادة المستقرة المحسوسة من الآثار والافعال كالاشياء  
 بالبن وكيفية حركتها وسكونها في مادة عن قوة موجودة فيكون ذلك  
 اما ان يكون كونه جسميا او الاموال فمما يقتضيه اولها ومفارقة من الاجسام بالتحلية  
 او لقوة موجودة فيه والاول يظهر والاشترك الاجسام فيكون الجسم بمجرده  
 جسم موجود متصل بمحصل نوعيا لا يتخلف مقتضاه في الاجسام وان كان  
 حساسا لها باعتبار ذاته وبشرط شيء على ما سبق بانه والثاني ان يتم بطلان  
 والاما كان ذلك الصدور والاشراك لان الامور الانشائية لا تكون ذاتا  
 ولا كثرية اذ فادى السبب الى المسبب ما دام في او كثر في او مساو او اقل  
 فالسبب على الوجهين الاولين ليس سببا ذاتيا وذلك المسبب غير ذاتي  
 وعلى الاخرين سببا انشائيا والمسبب في انشائية كسبب بانه انشائي  
 يظهر من المفادق نسبة الى مسايز الاجسام نسبة واحدة فيحتاج في تأنيده في  
 بعض الى محض والاعلام ما يدعى في المحض والاقسام جارية وكلها بطر الا  
 الرابع كما قال فاذن هو ما يصدر عن جسم من الاجسام عن قوة موجودة

الحق في ذلك

اي في ذلك الجسم وهو المفعول في القوة والمفعول والقوة هما  
 احداهما هو الشيء الذي يعمل من وجوده وجوده في غيره من عدمه عدمه في غيره  
 وثانيهما ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمنع بعد من لا يجب لوجوده والقوة  
 بالجهة الثاني تنقسم الى عدة تامة وهي في القوة غير لها على الاصطلاح الاول  
 الى الاقسام التي سببها كرها المصروف ما قوله يقال فعله ما وجد في نفسه في  
 جعله من وجوده وجوده في غيره فيصير التعريف بعض الاقسام للعدة ثلاثة  
 جعله من فعله بقوله وفي اربعة اقسام مادية وصورية وناقلية و  
 غائية لان العلة اما ان يكون جزءا للشيء او لا والجزء ينقسم الى ما يكون  
 بالفعل وهو الصورة والى ما يكون الشيء بالقوة وفي المادة والذاتية  
 اما ما يكون الشيء وفي الغاية او ما يكون منه الشيء وهو الفاعل وقد ينقسم ايضا  
 بامانة الشيء المبين من حيث هو مبين ويسمى من هذه الاشياء المقارن باسم  
 العنصر والمادة ايضا فيختلف اعتبارها الى ما منها كالنوع العنصر والى ما  
 فيها كالحليات فربما يقع الجميع في اسم المادة لا شئ كما في بعض القوة والاشياء  
 فيكون العلل اربعة اقسام بما يفضل فيكون حساسا والصورة التي تختلف فيكونها  
 للمادة والجميع منها ولاولى ارجاعها بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت  
 مع شريك غير قادرين موجب لعدة هذه العلة واقامة الاخر بها كاعتلت في  
 القلة من بين الحيوان والصورة وان كانت صورة للمادة لكن ليست علمية  
 لها بل فاعلية من ههنا ايضا فيعلم فساد ذلك من محض الفاعل بعد المقارن  
 والقابل واذا كان مبداء لما فيه لا يكون مبداء للصورة لعدمها عليه بل للفعل  
 لقوة او لا بالصورة لان اعتبار ذاته انما يكون بالقوة وبما للمادة من  
 جهة ما هو بالقوة لا يكون مبداء البتة ولكن يكون مبداء المهيئة للمادة  
 او الوجود العرض بعد ما تقدم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة و  
 العلة المادة كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لان اعضاء  
 في المادة والصورة كما فان الحسب والفضل كل منهما جزء المهيئة مع انها ليسا



بمادة وصورة قلنا الخسب والعقل اذا اخذنا مجرد كل منهما عن الآخر في نظر  
 لا فاما مادة وصورة او الماد والمادة والصورة ههنا ليس الخسب بالموجود بل  
 ما يعبرها وغيرهما من الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذنا  
 بهذين اى لا يطرأ عليها الحسب بخلافه بل يترتبها المحدثون والمحدثون  
 كل منهما ومن المنع منقول على الباقين بأنه هو العقل المعلق لا يكون  
 فان قلت الحسب في الخارج منقوض بالشرط والمعد قلت هذا اما من منتهات  
 الفاعل من حيث هو فاعل واما من منتهات المفعول من حيث هو فاعل  
 وانه علة لا بالذات بل بالعرض اما العلة المادية التي تكون جزء من المفعول  
 لكن لا يجب بان يكون موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المفعول اما  
 بوجوده في ذاته او بشركه غيره اما الاول فقد يكون مع تغيره في نفس الاول  
 الثاني كالصانع الكائن في ذاته لا يكون مع تغيره في حاله وصورة وطول كان  
 بزيادة حاله انقصا لما في ذاته وجوده ذلك الاول كالطين للكون في ذاته  
 لا سود حيث تغير الصفة احدى بزيادة عرض كالحركة وفي الامر بقصاصة  
 كسواد والثاني كالمتن الحيوان والثالث للسرير حيث ينزل على احد في الحركات  
 جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وينقص عن الاخر بالتحرك شي من جوهري  
 واما الثاني فهو ما مع استحقاقه ما مثل الحسب في الجوهري او ما مثل الحسب في الجوهري  
 للذات والامداد للعدد ثم انما العلة ما علة اصل كالحسب في الاول واما علة لعدة  
 امور مثل العلة العقلية والحسب في الذهن قد اشترطنا قبل هذا ان العلة لا يكون  
 ان لا يكون فيه صورة والحق ان العلة في جميع الاقسام المذكورة ليس  
 هو اما العلة بالصورة في التي تكون جزء من المفعول ولكن يجب ان يكون  
 المعروض في الفعل سواء كان للعنصر قوام بذاته او هو المحسوس باسمه  
 او لا هو المحسوس باسمه المادة على سطره في آخره في الاول عن كماله  
 ان الكون وعلى الثاني جوهر وصورة باسقاط اخره فانفسه الى الحيوان اما  
 العلة الفاعلية التي التي يكون منها وجود المعروض قد يكون بالذات كالقوة

الصانع

الصانع للكون والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما ان يكون محسوسا هو  
 حقيقة ما يقال ان الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو كمن من حيث انه طبيب واما  
 لا يكون معلول بالذات صفة اخرى غير هذه شئ نسب الى ذلك الفاعل بالعرض  
 كما ليريد المنسوب الى سقوطه ان يجرى بالعرض وفعله بالذات استغنى عن الصفة  
 ويتغير نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكونه مزيل  
 الدخامة علة لسقوط السقف فان معلق الصحة بمزيل من الطبيب مزيل  
 الاخذ بالذات الطبي السقف ومن ههنا انكشف من ان رفع المانع ليس  
 جملة العلة الذاتية وكذا الحكم في احالة النار ما لها قوة نازلة وطرح النيران في  
 الارض والحكمة في المقدامات وسائر ما يشبه هذه الاشياء مما ليس علة ذاتية  
 واما الغاية فهي ان لا يخلو وجود المعروض في العلم من الكون واعلم ان الماد  
 والصورة علتان بالذات المهمة المعرف والفاعل والغاية علتان لبعونه في  
 خلاف احد في ان كل مركب مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان كل مفعول  
 غاية في نفسه فكذلك فان من المفعول ما هو صفة كخاتبة في نفسه من حيث هو اتفاق  
 ما هو صادر عن المختار بل لا بد او مرجع ومنه وان يكون لغاية غاية فلا يكون  
 باحقيقه غاية كما لو كان ككل استمر اما بتبدل مكان الجميع او ساطع فلا ابتداء  
 لها وقد كانت الحوادث العنصرية والحركات الفلكية والاشياء المتحركة في  
 فلسفة وبيان هذه الامور في مباحث الجوهري في الصبغ والاشياء غاية  
 ما لا يعلم ان كل حركة ارادية لها مبادى متغيرة كما وقعت في مشاودة اليد ايضا  
 فالجهد الغريب هو القوة المحركة اى المباشرة لها وهي في الحيوان يكون في  
 العنصر والذات قبله هو الارادة المسماة بالاجتماع والذي قبل الاجتماع هو  
 الشوق ولا بعد من الجميع هو الفكر والخيال واذا ارتمت في الخيال اولى  
 العقل صورة ما يولد من حركة القوة الشوقية الى الاجتماع فاذا تحقق الاجتماع  
 منتهى القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركة الارادية يتم بالاسباب المذكورة  
 في فصول من كانت الصورة المرتبطة في القوة المذكورة هي نفس الغاية التي

عقله



يتم اليها الحركة كما لو كان اذا خرج من موضع فيشعر بموضع آخر فاستأنق  
الى ما قام فيه فحركت حنوه واشتت اليه حركته ورجع كما كانت غيرهما فاستأنق  
الى مكان يليق فيه صدقاً في الاول يكون نفس ما انتهت اليه الحركة نفس القوة  
المنشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المنشوقة حاصلاً بعد ما انتهت اليه  
الحركة ورجعاً يكون نفس الحركة غاية المتحرك فقد وضعنا غاية الحركة في كل  
من حيث كونها غاية الحركة حقيقية واولية للبدء القريب للحركة الذي يكون  
عضلاً الحيوان لا غاية لغيرها بخلاف المبادئ السابقة عليها اذ رجعاً كانت  
غاية غير ما انتهى اليه الحركة كما علمت فان تهق ان يتطابق المبدأ الاخر مع المبدأ  
ان اللذان ضل به كانت نهاية الحركة غاية المبادئ كلها فليت عباً وانما في  
ما انتهت اليه الحركة المشتاق الفعلي دون الفكري فهو نصيب فلا يخفى اما ان  
التخييل وحده هو مبدأ الشوق او التخييل مع طبيعة افراج مثل المنشوقة  
المنشوقة ومع خلق ومملكة نفساً يشترط اذاعة الى ذلك الفعل بلا ريب بل لا ريب  
بالحيثية فتم في الاول جزءاً فالو الثاني فقد اصروريا او طبعياً وفي الثالث  
عادة وكل غاية ملتبسة من تلك المبادئ من حيث انها غاية لا اذ لم توجد  
الفعل بالقياس اليها باطلاً واذا تقررت هذه المقدمات فقد علم ان العبد  
غاية القوة الخيالية على التفسير المذكور فنقول ان العاقل ان فعل حيث  
من دون غاية مطلقاً ومن دون غاية في حقيقة وتطويع غير صحيح بل الفعل  
لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ له في العبد ليس بمفكر  
فليت فيه غاية فكرية واما المبادئ الاخر فقد حصلت لكل منها غاية في  
فعله وفي غير القياس اليه فان كل نفساً في فلتشوق مع تخيل وان لم يكن  
التخييل ثابتاً ولم يكن شعوراً به فان التخييل غير الشعور به وغير لبقائه كماله  
بالحيثية والنام والساهي في فعلهم من باعث لشوقه من عادة او شغف  
هشيم او ارادة اشتغال الى هيئة اخرى او من من القوى الحاسنة ان يتجدد لها  
فعل الى غير ذلك من خفيات لا يمكن ضبطها والعادة للذيد وكذا الاشتغال

المحرك

المحرك والحرص على الفعل البدني كل ذلك بحسب المتوى لحيوانه والقدرة  
خير حقيقة للحيوان بما هو حيوان وتطويعه بالحيثية لا انساني فليت هذه الافعال  
خالية عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدأ له وان لم يكن خيراً عقلياً الخي  
الثاني في بطلان القول بالاشفاق نرى في عقول اهل العلم وجعاً العالم انما هو  
الاشفاق لان مبادئ وجوده اجرام سمعاً لا يتغير كانت سلبوت في خلافه  
مشاهد وفي بطلان الطبايع مختلفاً لا اشكال واثمة الحركة فان انفتحت ان تقا  
مما لا ريبت على هيئة مخصوصة فيكون منها هذا العالم لكنه زعم ان يكون  
الحيوان والنبات ليس بالاشفاق واما انباء تليس في زعم ان يكون الاجرام  
الاسطغنية بالاشفاق فاشفاق ان كان على وجه يصح للبقاء والنسب في  
ما اتفق ان لم يكن كذلك ببق والعاقلين بالاشفاق في جميع منها ان طبيعة لا ريب  
لها فكيف تفعل اهل غرض ومنها ان النار والموت والشويات والنقطة  
ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاماً لا يتغير كما هذا وها فعلها جميع  
غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس الممكن  
نظام لا يتغير به في سائر الممالك فان نظام الذبول لقصة المادة من دون  
فعله وتوجه للطبيعة اليه فكذلك نظام الشوق لقصة المادة من دون داع  
طبعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالاً مختلفة مثل الحرارة مثل الشمع  
تفعل الملح وتسود وجه القصار ويتغير الثوب منها ان المطر يظلم به ان  
كان لقصة المادة اذا اشكر اذا حيرت الماء فخلص النجار الى الزمهرير  
فلا بد من صدور ما اقليل فكل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان  
الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لقصة المادة هكذا نقول  
في غير ذلك من هذه الشبهة واما ما تقدمت في الامور الممكنة اما  
واقعية او كثرية او حاصلة بالتساوي وكيفية زهد وقيا مراً وعلى  
اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يخفى ان الاشفاق والباقيان قد  
يكون باعتبار ما ضرورتها وذلك مثلاً ان يشترط ان المادة في كذا الخبيث



فصلت في المصنف منها الى الاصابع الخمس القوة الفاعلة لوصف وقت عملها  
 ما في مادة طبيعية فحينئذ يتبين الاصابع ثلثه فعمل ان عند تحقق هذه الشروط  
 يجب ان يكون الاصابع الزايد ويكون ذلك من باب الدائم بالنسبة الى الطبيعة  
 الجزئية وان كان نادرا اقلها بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاشت  
 ان الامر لا يقل وانما اذا اخذ بشرط واسبابه في صورة المسألة واكثرها  
 واقفا على حقيقة بشرط واسبابه لم يبق رتبة فلا جهنم الموجودة بالانفاق في  
 في الانفاق عند الجاهل باسبابها وعلاها واما بالقياس الى مبدأ الجميع والاش  
 المكشوفة بها فلم يكن شئ منها انفاقا فان عندها فربما على كثره في بالقياس الى  
 الجاهل بالاسباب التي ماقت الحافز الى اكثر انفاق واما بالقياس الى احوال  
 علما بالاسباب المؤدية اليه ليس بالانفاق بل بالوجوب فقد تحقق ان الاسباب  
 الانفاقية حيث يكون ذلك لاجل شئ الا انها اسباب فاعلية بالعرض والغاية  
 غايات بالعرض فاذا تحقق يتبينت ما قد مناه فقد علمت ان الانفاق غاية  
 عرضية لم يلحق ارامى وتسمى بشئ الى طبيعة او ارادة فالطبيعة والارادة  
 اقدم من الانفاق لانها قديمة فاما كونها تقع انفاق فالامر بالطبيعة والارادة  
 يتوجب نحو غايات بالذات والانفاق طار عليها اذا قيل لها ما اذا قسرت الى  
 اسباب المؤدية اليه فتكون غاية وتليها طبيعة او ارادة فتظهر ان وجودها  
 ليس على سبيل الانفاق وان كان فلا اتفاق مدخل في بعض احوالها فانها تسب  
 انباء فلسفية يحقر ليس على اطل واما الجواب التفصيلي عن الشبهة المذكورة  
 في الاولى ليس اذ علمت الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير متوقفا  
 الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل اذا غايتها بل فعل غاية مخصوصة يلزم  
 نادوا لفعلها لانها لا تجعلها على عمل حتى لو قدر كون النفس المختارة  
 عن اضلال والارادة والصواب كما يصدر عنها فعل واحد متساو على جميعها  
 من غير روية كما حصل في الاول لاكت وصايقه ذلك ان نفس الروية روية  
 وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات اذا اصوات ملكة لم تحقق

استعمالها

استعمالها الى روية مع انها ذات غايات بلا شبهة بل ربما تكون الروية فنية  
 كما صاحب الماهر لا يروى في كل مرة فكذلك الصور لما هي لا تفكر في كل مرة بل  
 اذا ارادها وبها وتفكر في صلتها بها والطبيعة لا تفكر غايات بالروية  
 وقرئ من هذا اعتصام الزايق بما يصدر عنه روية اليد في ملك عضوية  
 فكر روية في الشبهة الثانية ان الفاعل في هذه الكائنات تارة بعد  
 كمالها وقدر حصول موانع وارادات خارجة عن مجرى الطبيعة والى المعدوم  
 فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان يبلغ اليها فالكون والفناء  
 والذبول على ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة وههنا  
 ليس هذا المشهد موقف بيان واما نظام الذبول فهو انهم متا الى غاية وكذا  
 لان ليس بين احد هما بالذات وهو الحرارة والآخر بالعرض وهو الطبيعة  
 فعملها غاية فعالية الحرارة تحصيل الرطوبة وافناء المادة الرطبة وغاية  
 الطبيعة التي في المعدن حفظ المادة ما امكن بايديها بعد مدد ولكن كل عدد  
 يكون الاستعداد منه اقل من المدد الاول فيكون نقصان الامداد مسببا لنظام  
 الذبول بالعرض واما الزيادات والنشويات فهي كاشفة لغاية فان المادة  
 اذا فصلت افادها الطبيعة الصورة التي ليجتمها فلا يملكها علمت فيكون  
 فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم تكن غاية للمعدن مجموع فلا يلزم ان يكون  
 غاية شئ غاية تغيره في الشبهة الثالثة ان القوة المحركة لها غاية  
 هي اشارة المحركة الى شاكله جوهرها واما سائر الافاعيل كالعضد والحمل و  
 والبشيص والتسويد وغيرها فهي قوايع ضرورية والضرورية من جملة الغايات  
 بالعرض عند فهمها استعمل في الشبهة الرابعة ان ما نقل في سبيلها ففعلها  
 بل السبب فيه اوضاع سماوية يلحقها قوايل واستعدادات ارضية بالنظام  
 الكلي وانفتاح الحركات وفرد الازجرات في اسباب الحية لها غايات ثابتة  
 اولا كثر في الطبيعة الجنية الثالثة ان من المعطاة هو ما جعلوا فعل الله  
 طابعا عن الملكة والمصلحة مع انك قد علمت ان الطبيعة غايات وان فعل الناس







العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد غاية بل الى  
 غاية فاما ان يكون للفاعل الكثير غايات كثيرة فذلك جائز وهو ما فعل  
 فيا غاية معينة وليس المتعدي في ذلك القياس سوى تلك الغايات ولا  
 استحالة فيه بل علم ان الظاهر للعلل الغائية هو بالحققة الفصل اجزاء الكلمة  
 ما ذكر في الكتب الشافعية وغيرها من هلال واسماء غير متفرقة لا يتفرع  
 بالسلام المشعر والتحقق البالغ فيجب ان يكون فيها وتوفيق الحق من هناك  
 وما يمكن ابراده في هذا الموضع هو اننا نقول انك لو نظرت حق النظر الى العلة  
 الغائية وجدت ما في الحقيقة من العلة الفاعلية وانما انما التباين في الاعتبار  
 فان الجائع مثلا اذا اكل لا يمتثل للشبع فانما اكل لا يمتثل للشبع فاول ان  
 لوجود الشبع فيصير من حد التمثيل الى حد الشبع والعين فهو من حيث  
 شعبان محمدا هو الذي ياكل ليس شعبان وجدا فالشعبان محمدا هو  
 الفاعلية بما جعله فاعلا تاما والشعبان وجدا هو الغاية المترتبة على  
 فان اكل جاع من الشبع ومصدر الشبع كمن باعنا وبين تحليلين فعمل  
 العلة الغائية لا يتفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل اذ هو مستخرج  
 اليه بحسب استعمال فظهر ان تقسيم الغاية الى ما يكون في نفس الفاعل كالنفس  
 والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرها كوضا فلا غير مستقيم فانه  
 القسمين الآخرين يرجعان الى القسم الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فاما  
 الباقي لا ينبغي والحاصل ايضا ان يكون لا يحصل للمصلحة يعود الى نفسه  
 كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او يترتب على الفعل تترابا اذا  
 تبا وكذا تقسيمهم الاثر انه قد يكون الغاية نفس ما يشاء اليه الحركة وعمل كذا  
 غير كذا ذكرنا ان اولها او لولاها وطلب في او الشفع يعود الى النفس فيصير  
 الحركة المراد به ويمكن الجواب عن الاخر بما ذكرناه بعضهم من ان المراد من الغاية  
 في هذا التقسيم والتقسيم الاثر في الغاية المترتبة على الفعل اذ قد يتوهم ان الغاية  
 بهذا المعنى انهم ان يعود الى الفاعل ولو لم يمتثل للنظر ان لم يكن عاين بل بان

ان الغاية

ان الغاية بحسب اليه اما نفس ما افهت اليه كحركة او غيرهما ثم علم انه قد  
 في كلهم ان افعال الله غير عللة بالافاض والغايات ووجد كثير من الناس  
 تع غايات الغايات وانما المبدأ والغاية وفي الكلام الذي هو الى الله الصانع  
 وان الى ربك الرجوع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من الغاية  
 عن فعلهم فنفذ لك عند ما هو غير انما هو كذا لما سبق من انه تمام الفاعلية  
 يتوقفها على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض من فعله مطلقا فلك  
 ان يجعله على نظام الخيرات الذي هو عين ذاته كما سيجي عليه غايتية وغرضية لا يعم  
 فان قلت العلة الغائية كما مر هو هي ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير  
 ذاته لفاعل ضرورة معارضة المقضي المقضي قلت كثيرا ما يطلقون لاقتضاها  
 المعنى الا علم ان الفاعل على ما يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو بالقيود  
 الوجود والغاية ما يقار لاجل الوجود سواء كان عين ذاته الفاعل او على  
 منه فانك لو فقت لغاية امر قانما بدأه وكان ذلك المراد من فعله  
 كان فاعلا وغاية فقد علم ان مرادهم من الغاية التي نفوها عن فعله انما  
 هي ما يكون نفسهم فانه من كرامة او محبة او شأ او اذ يعال تقع الى غير  
 او غير ذلك من الامور التي تترتب على فعلهم من دون الالتفات اليها من  
 جانب القدس واما الغاية التي هي على نظام الخيرات الذي هو عين ذاته فاعلية  
 الى قانما الخيرات شأ فهو ما ساق اليه المحض والبرهان الا كما بروا عباد  
 نصر عليه الشيخ الرئيس في التعليقات يقول ولاننا ما عرفنا كمال الذي  
 هو واجب الوجود بذاته الذي هو عين الكمال فان كان واجب الوجود بذاته  
 هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم تقول كما ان المبدأ الاول وغاية  
 الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الاشياء طالبت له لا نها وتنتهي  
 به في تحصيل ذلك كمال بحسب ما يتصور في حقها فكل من عاشق وشوق اليه  
 اوله ياك ان اوله عبادا او محكما المتأملون حكما يسرهم انهم عاشق والشوق  
 في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم وقد مر في الشيخ في هذه صفة من

في هذا المعنى ان الغاية  
 في هذا المعنى ان الغاية







كانت الشرح على الحاجب وتقع على حصص من القديم ومع ذلك فانما عالم  
بالحق وحلي لا يغرب عن علمه من كاسي كيف وعائته كل علم لما بعد فاعلم  
سبيل هذا السبل من انما لا يجوز ان فعل عمل لما دونها ولا ان تسلك عملها  
الاولا بالعرض في ان تقصد فعله على المعروض ان كانت تعلم وترى به فكل ان  
الطبيعة الماء والذات والشمس انما الفعل فاعلم على من المتبريد والشمس  
والشمس على من لا يتا ولا شجاع الغير منها ولكن بلزها اشباع الغير من باب  
المرشح كما قيل ولا من من كاسي للكرام نصيب كذا مقصود ملكوت السموات  
فما كانها ليس هو نظام العالم السطلي بل ما من من طاعة الله تعالى والمنشعب  
بالجزء على ولكن يتبع منها نظام ما دونها على ما قيل في الفهم عالم الفهم  
لا اله الا هو است خاف بل كان كد شعبي استوا وادوت - فربا بمرور شعبي  
موجي داور حسن سبلا دكر ان كاشي يا اومت فالجواب على انما  
من لغيره لانا الذي هو سبلا كل خير كما يحصل الكمالات على الوجه الام وال  
الاقوم هذه اللوازم هي ما يات عجزه ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلم بالفاعل  
وزايتها ان اريد بها ما يترب على الفعل ترتيبا زائدا عرضيا كوجود مباديها  
وغيرها في الطبائع الحيوانية فان قلت هذه اللوازم مع ملزوماتها التي هي كون  
لكل المبادي على كمالها الا حقو يجب ان يكون مقصود تلك المبادي ما يتا  
بالذات او بالعرض مع ان المبادي بعضها طابع بعضها يشهد لا شعور لها اصلا  
بما يتوجه اليه قلت نعم الشعور عنها مطلقا اما لا سبيل لنا اليه بل الفهم وال  
يوجدانه فان الطبيعة لو لم يكن لها في افعالها مقتضى ذاتي لما فعلت بالذات  
ان لم تكن لتقتضي وجودها اذ لا فله من الثبوت او لا وهو متاخر من شعور  
وان لم يكن على سبيل المقصد والروية بل الحق على قدره كما في القرآن الحيد وان  
من شئ لا يسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم فان قلت قد يتدلى على  
احكام الفعل والقائمة على رتبة الفاعل وقصده فكيف لا يكون افعالها  
الذاتية على سبيل المقصد والروية قلت لهذا النوع الاستدلال ليس هو

المعقول

الجهل من فقرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها وقدم ان  
الحق فعل غاية وقدره سواء كان مع الروية او بدونها هذا فقط استوضح من انما  
ما ذكرناه ان الحدوث الاول وهو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود  
والكشف انه هو الغاية القصوى بالمعنيين كما ان الفاعل والعلل الغاية الفعل  
والذات من المعنيين لوجهين احدهما المحب للذاتية والعرضية والآخر المحب للروية  
التي هي لذاتة والحقق العرفاني هو الاول فالأخر اذ لا وجود اذ هو عقله  
الحق على رتبة واحدة بعد واحد وهو الآخر بلاضافة الى سائر المسافين اليه  
فانهم لا يزالون مترقبين من منزلة الى منزلة الى ان يقع الاشارة الى تلك الحقيقة  
فيكون ذلك اخر السفر في اخر من المشاهدة الاولى في الوجود والآخر في حيز  
ابنا فاعلم غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنتا تحقيقا فاجبت  
انما عرف قد لنا على ان الغاية القصوى لوجود العالم معرفة فاعلم انما  
والعلل والغايات في له موجودا كما لنا على بعض لغايات المتى سطر بقوله  
لو كانت لما خلقت الا فلا كانت فالغاية الاخرى بالحق بالثلاثة موجود العالم  
في وجودهم ولقاء الاخره لذلك ينبغي العالم كاجله فظم النظام واليه ينساق  
الوجود الى اليه فغيره الا وهو ثم اعلم ان المقصد ذكر من احكام العلة مستلزمين  
احدهما ان العلة الفاعلية متى كانت تسيطر لا تتركب فيها اصلا سواء  
كان محب للمخرج او محب للمدخل فاذا كانت ذاتية حقيقتهما السيطرة علة  
لشيء كانت ذاتية محض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها الى ذات ولا  
تكون عايتها الا بغيرها من حيث هي بل بغيره زيادة او شرط او غاية او وقت  
او غير ذلك فلا يكون مبدأ السيطر بل مركبا فالمراد من الفاعل السيطر حقيقة  
التي بها يتوجه رغبته كونه مثلا لغرضه وليس يتقسم الى شئين احدهما هو  
والآخر حصول شئ اخر يستلزم ان لنا شئين يتوجه بهما وهو الفاعل  
بالاخر وهو حقيقة الكتابة فاذا كانت العلة تسيطر هذا المعنى استحال ان  
يصدق عنها اكثر من الواحد لان وجوده يستلزم ان فهو مركب لان كون الشيء



حيث يصدر عنه هذا الأمر غير كونه حيث يصدر عنه ذات الأمر لا يمكن  
انفكاك العقل عنهما عن الأمر وهذا العقل كاف في العلم على ما حققناه في  
حاجة إلى قوله فيخرج هذا من مفهومين أو أحدهما وإن كان ذلك في ذات  
ذلك المصداق في التركيب في ذاته فوجه من الوجه ههنا وأهنا كما نلاحظ  
كان الذات مصدر لها أي للمفهومين ولا يمكن الذات مصدر لها مصدر لأن  
والمفهومين خلافة فكونه مصدر لهذا المفهوم غير كونه مصدر للعالم المفهوم  
نقل الكلام إليهما فيغير هذا من شاع التسم إلى ما هو يجب التركيب والكمرة  
في الذات والقياس ان يترك في اتحاد أو اختلاف أو عين أو احد هما  
والآخر داخل أو عين أو احد هما عين ولا ضرورة لعل فالحظ في شدة الأمر  
من الأول والخامس لست من الثاني والسادس التركيب ومن الثاني لست  
ليست بمكان مختلفتان ومن الرابع التسم والتركيب وأيا كان ان تعين من لفظ  
المصدرية ما شاع الأمر الاعتباري الإضافي الذي لا يتحقق إلا بعد تشييع مفهوم  
ان ليس الكلام فيها بل يكون العلة حيث يصدر عنها المعلوم فانه لا يمكن  
للعلة خصوصية بحيث يصدر عنها المعلوم المعبر دون غيره وهي التي لا  
قوة بالصدورية بالمصدرية وطول يكون العلة حيث يصدر عنها المعلوم  
وذلك لا يفيق الكلام عما هو المسمى ان الخصوصية لا يبراه بما مفهوم الذات  
بل ان خصوص لدا تباطؤ وتعلق بالمعلوم المخصوص ولا شك في كونه وجودا  
مستقدا على المعلوم المتقدم على الاضافة العارضة لها وحيد في الإبراز على  
الحجة المذكورة نارة بان المصدرية اعتبارا في التحقق لشيء الايمان فلا يترك  
ان يكون معلولا اجزء معلول من تفاعل وتارة بان المصدرية لو كانت تتحقق  
في الخارج لم يكن الفاعل واحدا متصفا في شيء من الصفات انما اصدت عنه شيء  
فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة لمناظرة لوجه الحقيقة وتنا  
بان لم تحققت المصدرية لزم كذا العلوات بل عدم شأنها فيها اذا اصدت  
الواجب شيء فان مصدرية شيء بعد ما يكون خاصة لا يجوز ان يكون معلولا

عقود كذا في الخارج

لا يخرج بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه فيحقق مصدرية اخرى بالنسبة إليه  
ونتم ذلك لا شك قد علمت ان المار من الصدور والمصدرية لم يفتقروا  
العللة حيث يصدر عنها المعلوم كما منافية في المعنى الإضافي الذي يعبر بها الأمر  
ويكفي في تحقق ذلك الأمر في شيء واحد هو العلة وعنه فيهم بان لا يوجد هذا  
الدليل لزم ان لا يسلح البحر والشجر عن الانسان وان لا يتصف بشيء كثيرة  
كما تصاف به بالقيام والفقور وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة  
السوانة مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك وكذا لا تصاف والقبالة فيلزم اما  
التركيب واما التسم والحوار ان سلب شي عن الشيء وتصاف به وقاية  
له لا يلحق الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي كثرة تعلقها في اعتبارات  
فان السلب يقتضي سلبا حتميا وسلوبا حتميا منه ولا يكفي ثبوت  
المسلوب عنه وكذا لا تصاف يقتضي موضوعا وصفة والقبالة في قابل  
ومقبول فالحال الصدور بالمعنى المذكور او يكفي فيه نفس ذات العلة المتقدمة  
فان اصدت عنها شيء واحد لم يلزم نقدا لخصوصية بل لم يخرج نقول ان كانت العلة  
علة لذاتها فتلك العلة الخصوصية ذات العلة ان كانت علة لذاتها بل شجالة  
اخرى فتلك الخصوصية حاله تعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات انما يكون عند  
كثرة العلوات واما عند صدور الواحد فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة  
الخصوصية وكتب الشيخ الرئيس الى بختيار لما طلب عنه البرهان على هذا الطلب  
او كان الواحد الحقيقي مصدرا لأمريين كآب كان مصدرا لأمريين فيلزم اجتماع  
القياسين قال الامام الرازي في المباحث المشرفة لقيس صفي واما الصدور فلا  
صدور الحق مصدره كذا لنا الجسم اذا قبل الحركة والسواد ليس بحركة فيكون  
الجسم قد قبل الحركة والسواد ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا فيها قال الشيخ  
والشيخ قد ارض على هذا في قاطعه واسل شفا بقوله وليس في قولنا في ان الحجة  
مراعية وليس فيه راحة هو قولنا في راحة وفيه ما ليس براحة فان في العقول  
الاول ولا محجة مان وفي الثاني في شفا قال ومثل هذا الكلام في السقوط الظاهر من



ان يفتي على ضعفه العقول فلا ادري كيف شبيه على الذين يدعون الكليات  
والجوب من نفخه في تعليم المنطق وتعلمه كيتون له الزعامة لهذه من الغلط  
ثم لما جاء الى الملم لا شرفا عرض عن اسماء الحق وقع في الغلط الذي يفتك منه  
البيان اقول ان ما ذكره يدل دلالة واضحة على ان هذا الجليل القدر ما تصور  
الواحد كونه صفة الشئ وان مثله كما قال الشيخ فيمن ادعى انه يحكم بالمنطق مع  
الحكام او مطلقا ليس وهو واضع ان هذا الرجل ينطق على المشايخ فهو  
ايضا ينطق على مثل الشيخ الرئيس الفاضل الغلام سقر ليس ذلك من غير ان  
وحقا وسقاه فانا قد قررنا ان المصداق بالحق المذكور ينسب الى هذه العلة  
البيطرة والمية من حيث في بيت الماي فاذا كان السبب الحقيقي مصداقا لما  
ليس كما كانت مصداقا لغيره لما ليس غير مصداقا لغيره في نفس انه غير ان قال  
العلامه الدواني في قيم كلام الشيخ ان صدوره ليس صدوره فهو واحد في  
فان تصف بصدور الفاعل فقد تصف بالاصدور ا فان كان له صفتا واحدة  
ان يكون متصفا من شئ بصدور ومن حيث اخرى بالاصدور من غير ان  
اما اذا لم يكن له الاصلية واحدة لم يصح ان يتصف بها للزوم الشافق وتفصيل  
ان اتصاف الشئ باسم هو اتصافه باحد من حيث الاتصاف به كذا الشئ  
متصف بالافضل لا يجوز اتصافها من حيث واحدة وفي حيث اما فلا فلا  
التقيضين في ذات واحدة مستحيل سواء كان من مرتين او من جهة واحدة  
الشافق وحده من ضرورة ولم يترد احد في الشافق كون الشئ الموضح  
واحد حقيقيا واما ثانيا فلا يتقاصر باجماع كل مفهومين متماثلين كاستوا  
والحركة في موضوع واحد كالحجم من جهة واحدة لبيان حلاصه الدليل في  
كون الاتصاف بهما شافقا ولم يقل بواحد واما ثالثا فلا يتقاصر بالافضل  
والرواية من المفهومات التي من شأنها العمل على الذات اشتقا فالامثلة  
انما تعتبر بهذا العمل فيفيض صدوره الشئ عن العلة رفع صدوره عنها ولا  
عليها ان تقضي وجود الشئ اي كونه موجودا من لا وجوده وان كان كل

الاصدور

من الاصل صدوره والا وجوده تقضي النفس الصدور والوجود لكن لا يفتي  
الموضوع بها على هذا الوجه لانها ليسا بنفسين فبذلك المذموم اقول لا يحق على  
البصير المصدق والوكيل المحقق ان هذا غير وار على ما حررنا بالبحر وحققنا به  
من انه ليس المراد منه المصداق الاضافي المصداق بل هو عبارة عن نفس ذات العلة  
ثم انه قد عرفت ان محبت المذكور فان بوجهه لا دل ان كل ما يصدر عن العلة  
فله به وجوده وجوده كونه امر موجودا فكلها معلول فيكون الصادر عن كل  
علة حتى الواحد الحس متعددا واصبغا بالامر كونه وجوده مع المية متعددا  
على كل ما تحقق من ان زيادته عليها في الصور فقط ولو سلم فلا ثم ان  
معلول بل المعلول اما على اى المشايخ فهو الوجود واتصافا لمية به واما  
نرى لوقايين فهو المية لا غير الثانية انه لو لم يصدر عن الواحد لا الواحد  
عن المعلول الاول الواحد هو الثاني وعنده واحد هو الثالث وهذه جملها يكون  
الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين فرضنا ان يكون بينهما علة  
العالية والعلوية ويلزم منها مناع وجود الاراد النوع واحد لعدم اولوية  
بعض الاراد لبعض اخر دون غيرها في المتواليات جميع ذلك ظاهر البطلان في  
بان ذلك مما يلزم لو لم يكن في المعلول مع وحدته الذات كونه محبة لغيرها ولا  
اعتبارات على ما سبق بانه ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات ليست على  
بل شرطا وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة اعترض بان ذلك كلف مثل  
هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصداقا للعلة الكثير فذات الواجب على  
ان يجعل سببا للمكانات باعتبار ما له من كثرة السبب والاضافات من غير ان  
يجعل بعض معلولا له واسطة في ذلك وتحكم بان الصادر له عند ليس له واحد  
اصب بان السبب والاضافات لا يعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها مثل في  
ثبوت الغير لكان دما واعتبر بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوت  
والمتوقف عليها لثبوت الغير وتعقل فلا دور والشواهد ان المراد من بيع الحكم  
بالسبب والاضافات في نفس الامر بعد ثبوت الغير جهة اتصاف السبب



ولا خافه منسوب فلا يصح الحكم باسنادا وشبهة اليها لعدم الدوام لانها لا تقدر  
التي هي ممكنة الدائمة مبدئية عادية اذ انما النقطة المفروضة على المحيط والحواس انما  
امر اعتباري لا يتحقق له في الخارج فلا يكون معلوماً شيئاً ولو سلم فماذا لا يتحقق  
ايضا اضافة قائمة بها او حصل منهما اضافة قائمة فلا يكون فاعلا للحادثا على ما  
هو المشايخ فيه ولو سلم فاصلا في الحثليات طاهرا فلا يقع في ذلك الرابع انما القوة  
المعينة اذ اخذت مع وحدة اخرى حصلت القوة لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع  
وحدة اخرى حصلت القوة الاخرى فيتلزم من يعاير المجموعين ان يكون الواحد  
المأخوذة فيها جميعا اثنين اقول هذا ايضا في السخافة والوهن غير ان الثالث  
استخف واوهن منه فلا يتحقق ولا اشتغال بحدود امثال هذه الشبهات فيصير قلوب  
من دون فائدة فان قالها اما ان لا يقدر على ادراك كونها بسيطة شبيهة بسببية  
فاعلا لشيء فقلنا نحن اثباته او نفيها او نقيض على طبيعة الحد والماء حيا للرفع  
الوفاة واستكراه الفلاسفة تقربا الى الجملة المسئلة لنا شرا ما اشار اليها بقوله  
ونقول ايضا ان المعلوم يجب وجوده عند وجود علته التامة انما يتحقق جملة  
الموراة المعبرة في حقيقة الموراة بالامر الذي لا يخرج شيئا يتوقف عليه المعلوم  
فاذا تقيسنا على المعللة البسيطة لا يقال الامكان شرط في تأثير العلة فلا يتحقق  
علة بسيطة لما قيل من ان الامكان ما هو في حيا تبلي المعلوم ان من صح ان  
المعلولية فاما لم نجد ناهذا شيئا ممكننا لم نطلبه علة لان ذلك اعتراف بتركيب  
العلة فان اجزاء المعلوم اجزاء العلة التامة بل هو انما يقول الامكان من العلة  
العقلية التي لا يحصل لها في نفس الامر ما نعبارة عن كون الشيء محسوسا  
لا يتحقق الوجود ولا العدم فنفس ذات الممكن كافية في صدق هذا المفعول  
ولا يمكن ان الصانع من المفاعل ليس لذات المفعول ولا مكان متدرج من حيث  
ونظائر هذا الذات وصفت الامكان كما ان له ليس للصانع منه مجموع الذات  
التي هي المفعول والمفعول للمعللة مع ان جميعها معبرة في المفعول  
ما يكون شيئا ولا مفعولا ولا مينا لنا العلة لا يمكن حدوثها لكن هذا امر

لا يتوقف

لا يتوقف وجود المعلل على الوجود للممكن واجيب الوجود فاما ان يكون  
الوجود وهو موجود ولا ما وجد والمفارقة وجوده ولا يمكن العلة علة او لا  
ممكن الوجود فيحتاج الى من مرجح غير جبر من القوة الى الفعل فلا يلزم اما ان  
يتساوى وجبا ووجودا وعند عدمه فيكون حاله مع تمام العلة كما ان العلة  
يكون ما فرض تمام العلة تمامها فلا يكون جملة الامور المعبرة في وجوده حاطلة  
وقد فرضناه حاصلة ههنا ما ان يتبرج احدا الجانبين من غير ان يصل الى تية  
الوجوب وهو يتلزم مرجعية مقابلة مستندة لا مشاعرة المستلزم  
لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا متعوض اما الجهل فلا يلزم ما ذكرتم  
لزم وجوب احد الطرفين الممكن لان مساواة ذلك في التلزم استعمال الاخر لا يستحال  
وقوع المتساويين من دون مرجح واستقامة مستلزمت لوجوب ذلك الطرف  
واما انفسا فلا نلزم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر  
ان كلا الطرفين مشتمل في قوة التساوي وقلت اما في الاول فلا نلزم مع  
الذات ليس يشاوي نسبت الوجود والعدم في الواقع وامتناع ارتفاعه فيمكن  
اوجتماعهما في نفس الامر بل الممكن لا يكون فيها الامع احدا الطرفين ولا مكانا  
اشرا اليها اعتبارا على حسب بعض مراتب المية لا مكانا شيئا اعتبارا لها من  
هي دون اعتبارا وارجعها وهذه الحالة للمية لا استحقاقا فيها للوجود والعدم  
التي تعبر عنها بالامكان ليست فائتة لها في نفس الامر بل في مرتبة المية المظنة  
بما تم مع قطع النظر عن علمها وان كانت هذه المرتبة ايضا من مراتب نفس الامر  
لكن الواقع او مع تلك المية والامكان مفهوم سلبى يتحقق السلب  
مرتبة من الواقع لا وجوب تحقيقه فيه والحاصل ان الممكن يوصف بالمكان  
في الواقع فاندفع النقصان ما يدعي تحقيقه واما في الثاني فلا نلزم  
طرف لولم يستلزم وجوب لطرف الاضطرار جائز لا يقع في ذلك اما ارتفاع  
التي هي ان وقع ارتفاعا او جبا فان لم يقع مع كونها جائزا ولا استحال  
لان امكان السلب يستحيل كوقوعه فان ان المعلوم يجب وجوده عند تحقق



هذا هو المطلوب  
في هذا المقام  
منه انما هو  
الذي هو المطلوب  
في هذا المقام

العلية المتأتمرة وهذا الوجوب الحاصل للمع هو الوجوب الغير لا يتقبل الا  
ليكون مكنيا بالذات لا نالوا عنه ناسية من حيث هي لا يوجب الوجود واللا  
كونه واجبا بنفسه وغيره فيلزم لقاروا العلين المستقلين على معلول واحد  
شخصي فيحصل الحاصل ولا لعدم ولا لغيره اما عكس مقتضى الذات واما اجتماع  
التقيضين وقد ظهر من هذا ان من خواص الممكن صدق تسميه عليه بالشرائط  
فان كلا من الواجب بالذات والمنه بالذات لا يجوز ان يوجب بالغير كما  
علت فلا يمكن بالغير ان يستلزم ما افاروا العلين او التشاقي او  
شاكس مقتضى الذات يزول بها ما غلب على وهام العلوم من ان  
تأثير العلة لا يجوز ان يكون حال وجوده لا شره لا يلزم تحصيل الحاصل كونه في  
موجوده لا يتأثر في تأثير العلة الفاعلية فيه لان الشيء اذا كان معدوميا لم  
يوجد فاما ان يوصف بعلة بكونها مقيدة لوجوده حاله العدم او في الحقائق  
حالة الوجود او في الحالتين جميعا لا يجاز ان يفيد وجوده حاله العلة  
او في الحالتين جميعا ولا لغير اجتماع الوجود والعدم هفطان يفيد وجوده  
حاله وجوده المقادير من العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل الذي هو محال في تحصيل  
الحاصل بنفسه فكذلك التحصيل ليس بمتحصيل اما المستحيل تحصيل الحاصل تحصيل  
اشهرها فاضرب في الحاصل بما يتبادر اعلم انك لما ثبتت انما وجدت العلة  
جميع جهات التأثير وهذا المعلول ضرورة لزم بحكم اصل عكس التقيض  
كلما اشق المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تأثيرها واد  
ان وجود الممكن يقترن بالوجود عليه وهذا على عدم علية ظهور العلة  
القائمة في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه امر واحد يجب لوجوده وجوده  
وعدمه با عدمه ما عدمه السابق فعدمه السابق وما عدمه اللاحق  
فعدمه اللاحق فظهر ان كل علة مقضية في مع معلولها كثيرا ما يقع الا  
من اهل الشكيات اعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فاما قيل ان  
الفاعل قد يقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل بما هو فاعل بل بما

هذه

بالضرورة

باعتبار اخرى غير اربعة التي بها يكون فاعلا والغلط الذي نشأ من الاهام  
العام في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث وحدوا الامر بين  
بعد الاب والبناء بعد البناء والسفوف بعد البناء وانما نشأ من اخذ ما  
بالعرض مكان ما بالذات فان البناء كركبته على ركبات اللبنة وانما كركب  
الركبات علة للاجتماع مادة ذلك الاجتماع علة ما ثم الحفظ ذلك الشكل  
ما يوجد طبيعة اللبن من الثبات على نفسه من الاجتماع وكذا الاب كركبة اللبن  
الى رحم واما تقوية حيوانا وبقاءه حيوانا فعلة واهب للصوم وكذا النار  
ليست علة للسفوف بل ان تبطل البرودة والمانعة حصول السفوف اما حصول  
السفوف في الماء واستقامته الى النار فبالفاعل الذي يكسو العناصر واما  
وقد يهين على ان علة كل جسم لم يقبل بالضرورة كما انما يهين في تحت التلا  
بين المصنوع والصورة كيف تكون نارية لوجوده نارية نارية بالقدم من  
اخرى وبانما كل نوع متفق الا في بعض النعمان لم يكن لها بد من وجوده  
خارجة عن النفع فقد ثبت ان العلة السابقة ليست علة بالذات فهي علة  
ومعينات وبانما علة العرض فاعلا على الحقيقة مسببا لوجوده ومفيدة  
في عرضة الاخرين واما ان يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات فلا يفيد وجودا غير  
التي كركبته من الوجود فقد دريت انها معدة وليست بالذات علة بالذات فاما  
لاستعماله على المصنوع لانه في بعض القوة ولا مكان لا يكون علة للوجود  
ولكن الصورة او لا وجود لها من دون المصنوع ولايجاد موقوف على الوجود  
الجسم او صورة علة لوجود شيء كان العدم مقيدا للوجود فلا استقلال  
لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد اليها لو كانت هي يكون  
علوى وانما هي مراد بالوجود ومصنوعات وشرائط ومقدمات ولما ثبت  
ان حظ العلة من الوجود يجب ان يكون او كمن المعلول فالعرض لا يصفى  
لا يكون علة لوجود المجهول كركب علة للسبيل لتقديم السبيل عليه فلا  
يكون جسم علة لتعمل ونفسه لا المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفقا



فهذا ما استقر عليه رأي الحكماء وقد اشتهر من الغلاة صفة الاقدمين ان المثلث  
في الوجود نظم هو الواجب ثم والحق كدس عنده وهذه الوساطة وان كانت  
مختلطة بغيرها واعتبارات الشرطية لا بد منها فان يصدر الكثرة عنزوم فاعلم  
لها في الامور بل في الاعتقاد وسبب الاستدلال عليها بعضهم بما حاصل ان الذي هو الفاعل  
سواء كان عقلا او جسما لا يفيد وجود اتصال ولا كان لعدم الذي هو الفاعل  
في اخرج الشئ من القوة الى الفعل فيكون العلم جزءا من القوة والوجود وهو حال وهذه القوة  
وان استغنى الفهم لكن يرد عليه ان احدها ان الامكان فيها هو الفاعل والآخر  
يوجب الفاعل اياه وهذا الاعتبار وان كان في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يقبل  
الموجود في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المنة وتأثيرها انما  
كون الامكان متصفا ثابته للمكان في الواقع كونه لا يلزم من ذلك ان كان  
لشئ يكون فاعلا في حقيقة كونه ممكنا بل الفاعلية لمن جهة وجوده كما ان ثبوت  
القوة في الحيوان مثلا لا يدل على كونه كمالا وانما هو ان الفاعلية لا يمكن  
بامكانه لا يلزم كونه حيزا المعيد الوجود بل ربما يكون شرطاً وخاصة ان ثبوت  
الحيول في تأثير الصورة عندهم من جهة ان يكون لها تأثيرا في الحقيقة وضع الفاعل  
وتحصيل اثرها بالان يكون المادة في الفاعلية القهرية كيف ولو لم يكن عندهم  
مدخلية الامكان ولو شرط لا شققت فاعلم ان في صفة الامكان من العقول  
بواسطة جهة الامكان والامكان على ما بين الفاعل من وساطة جهة الامكان ان  
كان متصفا ثابته للمكان كونه ليس ذات الممكن وحقيقة جهة الامكان حتى يكون  
لها حقيقة اخرى سواء كان ممكنا ونسب ما عندنا المشايخ القائلين بان الوجود  
العارضة لفاعله هي صفة الفاعل الذات المشتركة في مفهومها على ما في قوله  
من نفي وساطة الامكان في وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات هذا  
الشرط بتلك جهة الضعيفة واما ما ذكره صاحب الاشراق في الجواهر بقوله  
العقلية وان كانت فعالة في وساطة الوجود والاول هو الفاعل وكما ان الذي  
الصور لا يمكن النور الضعيف من الاستقلال بالامانة فالقوة القاهرة الطبيعة

على

تكون الوساطة لبعضها بعضه وكما في قوله في حكمة الاشراق بقوله وكما لم يتصور  
النور الناقص بتأثيره مشبه نور يقره من غلبة النور عاكس في قوله ان النور  
فقد لا ينفذ وهو الفاعل مع كل واسطة والحاصل فيهما ان القائم على كل صفة في الوجود  
المتعلق مع الوساطة وكون الوساطة ليس شأنه ليس فيه شأنه وان كان  
القوة والمتانة اقوى من جهة السابغة عند العالم بقواعدها الحكماء الذين  
بل يمكن تمييز بقواعدها انية لكن يجب ان لا يقتضي في حيزا النور على  
بدق اسلوب المباحثة والمناظرة ولما يفضل الله ورحمته برهان حكيم على هذا  
الذهب او دناه في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فصل في الجواهر النورية  
كل موجود فاما يكون محصيا بشئ ساير يا فيه رأى منقسما بانقسامه فلا يكون  
فاذا كان الواقع هو القسم الاول فيعمل السابغة او السابغة في حيزا  
الكل في تفصيل الحول فتذكره ولا بد ان يكون لاحدها حاجة الى صاحبه في  
والاشاع الحول بالمبدئية فلا يخفى اما ان يكون محصيا في الوجود الى حال  
يسمى المحل المحل والحال صورة او بالاعكس فيسمى المحل موضوعا والحال  
وربما حيزا من تفصيل الحاجة بالوجود المذيع ما قال الشاعر المبدع كذا  
ان يتم الافتقار اما ان يكون من بالحيول فيهما الحيول والصورة او من في  
فقط وهو العرفي ومحل موضوع ثم ان الموضوع اخير نظم من المحل كالعرفي  
ومن وجب من المحال كالعرفي من المحل وبين الموضوع والعرفي مباينة كلية ان  
بالموضوع المحل القائم بنفسه كما في بعضهم وخبره ان اريد به المحل المستغنى عن  
الحال كما في التقسيم قال بعض المشايخ من الجواهر غير خارج من التقسيم بل  
معنونه ويلزم التمسك في ذكر الحيول والصورة كما سيجي اقول ما ذكره الحسن  
اذا انما هو تقسيم الموجود الى الحالى والمحل والمحل فيه بيان اقسامها الاولى  
ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجواهر والعرفي واقسامها الاولى يكون  
الحيول والصورة قامة من اقسام المحل والحال وطولها من اقسام الجواهر  
ما لا يخفى فيه ان يجوز ان يكون شئ واحد ممسكا او كثيرة شخب اشكال فاعلم

نص



الاعتناء واذا ثبت هذا فنقول الجوهر المتيقن اذا وجدت في الاعيان كانت في  
موضوع واعلم ان نقطة في وان كانت مستعملة في معان كثيرة اما بالاشتراك  
او بالاستعانة التشبيهية كما في المكان وفي الزمان وفي الحقيقة وفي الغنى  
وفي الغاية وفي فعل وفي الخبر يصل الى غير ذلك من المعاني لا انهم يعنون بها  
قوله في الموضوع في غير الجوهر وفي الموضوع في غير الجوهر في الموضوع في غير الجوهر  
بالمعنى الذي ذكرناه فلا حاجة الى مزيد من المميزات في ما وضع اجل النظر  
في الاشياء والمباني لا يلزم كونها في العام كالاشياء في الحيوان وفي  
الحيوان في الموضوع لئلا يكون ٩٢ شأن خاصا عن الجوهر وادخل في العرف عند  
الملم يذكر ذلك القيد وكذا الكلام في اخرج كون الشيء في الزمان والمكان والاعتناء  
بغير الاشياء لئلا يلزم خروج المكان في المكان والاعتناء بغير عن حد الجوهر  
لان اللفظ اذا كان مشتركاً لم يكن ما ذكر من القيود فاصلاً معنوا بل في اللفظ  
او معنوية وذلك لان غير محتاج الى مزيد من القيود بل في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
بغيره لفظية او معنوية فمن ذكر هذه القيود في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
اشياء فكانه ان اراد ان معنى في الموضوع لو كان مشتركاً معنوا بل في هذه الاشياء  
كانت هذه القيود مميزات لهذا الموضوع عن المشتركات فتأمل لا يقال في كل  
اشياء او اشياء فيكون مشتركاً معنوا بل في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
الى الظاهر فلا شك ان طرفية الزمان ليس بمعنى طرفية المكان والماء وكون الشيء  
اشياء وكون الحركة في الشيء وحيث يرد لفظ المتيقن في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
الوجود اذ ليس له وجود معنوية او الماد بالمعية ما يكون غير الوجود او الماد  
المعية فيه وقد علمت في هذه الكتاب ان الصور المعقولة لا تنوع الجوهرية  
وان كانت اعراضاً فانه في اللفظ بغيره في هذه الملامح في الوجود او الماد  
الجوهرية عليها على هذا المذهب المتأيد من حصول حقائق الاشياء في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
واشياءها واما عند الفيلسوفين بالاشياء في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
اعراضاً فقط موجودة بوجودها في كسائر الاعراض المتأثرة باللفظ واما الفيلسوف

هو الجوهر

هو الوجود في الموضوع فتأمل لا شك ان اللفظ هو المتيقن اذا وجدت في الاعيان  
كانت في موضوع لئلا يلزم كون الصورة العقلية الجوهرية جوهرية في الاعيان  
كما انهم بعضهم يقولون استبعاد كون الشيء واحداً جوهرية وعضواً ذهنياً  
وعرضاً خاصاً وانيقن ان اللفظ شيء واحد تحت مقولتين بان يكون صديقاً  
احداً بما عليه بالذات وصدقاً لآخر عليه بالعرض مما لا ينافي فيه ولا يخلو في  
فكان ٩٢ شأن في الخارج من تحت مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة  
الكم والكيفية الا ان غيرهما بالعرض كذا الامر لا يصلح عندنا في اللفظ من تحت  
مقولة الكيف بالذات وتحت مقولة حقيقة جوهرية في الاعراض فيكون من تحتها  
تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شيء واحد جوهرية في الاعراض من حيثين وقد يكون  
قد حصل مية الجوهرية في اللفظ من دون انقلاب الى الكيف كما ذكرنا في كتابنا  
ومن غير ان كتاب ما يذكره بل في اللفظ بغيره في هذه الملامح في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
اللفظية من باب الجوهرية في التشبيه لعل هذا اجود المسالك في رفع الاشتراك  
الواردة على القول بالوجود الذهني من زيادة تفصيل المقام مع التحفظ على قاعدة  
اعتناؤنا بالذات مع تبدل الوجودات اننا نقول ان اللفظ في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
المعقولات لفظية من الاعيان الخارجية فلا شك اننا عندنا في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
لفظية في علمها والاعتناء بالذات اننا نقول ان اللفظ بغيره في هذه الملامح في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
العقلية فتلك الكيفية اللفظية في هذه الصورة في اللفظ بغيره في هذه الملامح في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
فسر العالم بالصورة الخاصة من الشيء عند العقل مما دل الدليل على انه  
تحتل الحقائق العينية لا من حيث وجودها العيني في اللفظ بغيره في هذه الملامح في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
بكل مقولة من تلك المقولة فاستشكل الامر واشتبه الخلق وانهم لا يشكوا  
المشهور المسطور في الكتب الحكمية والاعلامية لا يخفى على المتبحر وتحقيق  
الحق فيه ان لا يوجد في الخارج شيء كيد ويوجد معه صفاته وله اسم في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
والفاحش والمأثني وغيرهما في الوجودات في اللفظ بغيره في هذه الملامح في اللفظ بغيره في هذه الملامح  
هو عيشة اللفظ والاضاحك والاعتناء بالذات ولا يلزم من اللفظ بغيره في هذه الملامح في اللفظ بغيره في هذه الملامح



بالذات وكون الجوهر ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفاهيم اي تلك التي  
الذهني فان من جهة الحقائق الكلية العلم وهو من النوع مقولة الكيف بالذات اذا  
وغيره من صفات الجوهر فانها تبين ذلك لغيره بان يتبين حقيقة العلم ان لم يكن  
انما يوجد في الخارج اذا كان متكاملا متشكلا مقبولا وبما يتبين حقيقة هذا الجسم  
العلم انما يوجد في الخارج اذا اتخذ له حقيقة العلم وكان العلم في الحقيقة  
الكيفية غير المتغير والمتغير لا هو بافتقار الحقيقة للمعرفة اليه وانما  
معشيت يكون في الواقع ذاتا واحدة مطابقة لها فلهذا الذات الواحدة علم  
جنبها القرب وكيف من حيث جنبها المبعد ومن مقولة العلم من حيث  
ولقيتها كما ان زيد في الخارج حيوان من حيث جنبها القرب وجوهر من حيث جنبها  
المبعد ومن مقولة الحكم والكيف وغيره من حيث وجوده ونشأته فاما العلم  
معها اتحاد العرف مع المعرفة في العلم من مقولة الكيف فالتبني  
ان العلم وهو في الواقع عين حقيقة وعلى هذا لا يتصور ان العلم يكون  
صفات النفس وجب ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث ان حقيقة العلم  
في الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فليكن ان يكون حقيقة واحدة في  
وذلك سائر الامتلاكات من لزوم كون الذهن متفقا بالضرورة والبرهان  
الضد وانضاف لنفسه فيلات الاجسام وعصول السموات بعقلها في العقل  
عند عقلها كلية حتى انما لا يتصور ان يحصل هذا التفتق ان العلم  
مقولة الكيف وانما بالذات كونه احسن من المعلوم عند معرفة الذهن  
من تلك المقولة بالعرف كما ان زيد من حيث ذاته من مقولة الجوهر من حيث  
ان ذاب وامن من مقولة المضاف وقد ذهب المحققون الى ان بعضا يعبارات  
المتبادر ان العرض والعرفي متحدان بالذات مع متباينان بالاعتبار فان لا  
والباقي امر واحد بالذات مختلف من حيث اخذه لا بشر شي او بشر شي  
كما ان الصورة والفصل واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وعلى هذا  
القبول اس اجابة سائر الامتلاكات بان يقال الكيفية العلمية قد يكون متغيرة

مع مفهوم

مع مفهوم اجتماع الضدين وشركتهما في الوجود اعرضنا لذلك في المقدمة  
خاصية متغيرة اتحادا مع شياع تلك الحقائق الباطنة مظهر من بعض الوجوه  
ذلك ثم احسن اعماله وتبين ثم انجو هو ان كان محلا اي الجوهر لا يجب ان يحصل  
منها وحدة طبيعية ونوع طبيعي فهو الحيوان وما قيد تارة المحل اندفع النفس  
باعتبار كونه محلا للاعراض والنفس باعتبار كونه محلا للصورة الجوهرية  
ان كان محلا للصورة بالشرط المذكور فتأمل وان لم يكن محلا فلا محالة  
فان كان مركبا منها فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فهو لا فارق فان كان متعلقا  
بالاجسام متعلقا بالذات هو النفس والذات هو العقل وفي هذا التقسيم  
فان كون الجوهر المركب من الحال والمحل متعلقا بالنفس الطبيعي غير معلوم  
مركب جوهر عقلي او نفسي من جزئين هما قبة الجيوب والصورتان الاجسام  
في التقسيم ما ذكر في المطامعات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او غير نوع  
عنه مفاد قوله والفارق ينقسم الى ما يدور الاجسام او هو النفس والمحال  
ولا يكون له معطاة وهو العقل والجوهر الذي هو نوع جسماني او جسماني  
والماء والجزء والحال والمحل هما الصورة النفسية كانت او حسية والحيوان فان  
طبيعة الجسم جزء لا انفصال بينهما من اجزاءها هذا على قاعدة من يقول ان الجسم  
جوهري واطرفه طبيعية قبل حصول الجوهر في النفس وتكون في المكان عند التقابل  
بكونه ليعمل به الجوهرية يقول القائل بل يقول ببعضه والخبر القائل  
لا يقول بالبعد الجوهري وقد اشارنا الى ان التقسيم على ما جعل الحكماء والجوهر  
ليس جنسا لهذه الخصلة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحتها من جنسها  
بنا وعلى ان كل ما ليس له فعل ليس كذلك ان النفس ليست مركبة منها لانها  
تعمل بميزة البسيطة انما هي انما تفعل كل مزية يستلزم حلولها في الذات العاقل  
وانما كانت الميزة البسيطة فلا تكون النفس مركبة واللازم بانقسامها  
انقسام للميزة البسيطة انما هي انما تفعل انقسام الحال بانقسام المحل هدفه  
فلا ان يستحيل انقسام المحل انقسام الحال انما يكون في النفس المتبادر بانها



دون الصفة المتعقبة المعنوية وان كانت اجزاء خارجة من المادة والصورة  
فخلاص الجواهر العقلية المحولة على ان لا يلزم مما ذكره عدم جنس الجواهر العقلية  
وهو يستلزم المطلوب من نفس جنس الجواهر العقلية هو ان لا يلزم ان يكون  
ان يقول في نفس جنس الجواهر العقلية ان لا يلزم ان يكون على الجواهر العقلية  
يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فهي بالذات بسيطة والاولى ان كانت  
فصل ميزها عن الفروع الاخرى التي تحت جنسها فتكون تلك للمية مركبة وقد نشأ  
ببساطة فان الميات البسيطة التي تحمل عليها الجواهر العقلية نواعها  
الجواهر يكون جنسها وان كانت المية التي تحمل عليها الجواهر مركبة فبذلك  
ببساطة علمت فتلك الاجزاء اما ان يكون غير من الموضوع او لا فان لم يكن  
الجواهر متقوما باحتياج الى الموضوع والمقوم باحتياج الى الموضوع لا يكون  
عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرغ من جواهر العقلية فان كانت تلك الاجزاء  
عن الموضوع فيصدق عليها انها جواهر مدقاعة غير ان الصدق الحقيقى لا يكون  
الجواهر خارجا عن جميع الاجزاء كان صدقها على اصل صدقها اذا انما لا يكون  
جنس الشئ من الميات هذا غاية ما يمكن ان يقال بعد جنس الجواهر العقلية  
عند فهمي من احد هذه النسخ جنسية سائر العقولات العقلية بل سائر الاجزاء  
مطابقا لبيان مثل هذا الدليل فيها والثاني ما اوردناه في الاسفار الاربعة هو  
الوجه الذي يحمل به العقدة في الطرفين ومن اوردته فليطلب من هناك واعلم  
ان هذا قد مر منه ان الحس في المكبات الحادية ما هو من المادة والعقل  
من الصورة وثبت ايضا ان الحس من نفس النيات الى العقل كما ان الفصل خاضع  
ومن هاتين الجهتين المتقدمتين يلزم خروج الصورة الذهنية والجسمانية حقيقة  
الجواهر ومية جوهرا ان الله واجها الملائكة تحت اللزوم العرفي لا كاندراج  
الوانواع تحت جنسها لا يلزم عدم كونها جوهرا في ذاتها يستلزم كونها جوهرا  
تحت احد العقولات التسع العرفية ويلزم من تقدم الجواهر العقلية ان لا يكون  
لازم ذلك فان الميات البسيطة خارجة وعقلية ليست واقعة في ذاتها تحت شئ

من العقولات

من العقولات ولا يتبع هذا في بعض العقولات في العشرة صريح به الشيخ في ما نقلناه  
الشفا من ان المادة باعتبارها المكن فيها هو ان كل ما له من الاشياء حد نوعه من  
تحت واحدة عنها بالذات ولا يجب ان يكون شئ حد لا يلزم ان يكون من الاشياء  
تصوره بنفسها لا بعد لها لا وجوده وكثير من الجواهر انيات فان قلت يلزم ما ذكر  
لوجوده في النفس انما في حد ذاتها مع شدة لها وقيامها بذاتها وهو يستبعد  
جدا بيان اللزوم ان الانسان مركب من البدن الذي هو مادة ونفسه التي هي  
فليكون صورتها التي هي نفسا جوهرا عن حقيقة الجواهر ومية بالبيان المذكور  
يكون ان الجواهر ان النفس انما هي اعتبارا ان احدتها كونها صورة وفن  
والا فكونها ذاتا في نفسها مع قطع النظر عن تدبيره ونفسه في البدن ومناطها  
الاولى وكونها موجودة لغيرها ومناطها اعتبارا لا في كونها موجودة في نفسها  
تمهيد ذلك نقول كون الشئ واقعا باعتبار وجوده في نفسه تحت مقوله لا  
كونه واقعا باعتبار احواله تحت تلك المقولة لا تحت شئ من المقولات  
فالنفس وان كانت تحت جنسها جوهرا ويجب نفسيها داخل في مقوله المقادير  
لكن يجب ان لا يلزم باعتبار وجوده وقوة وجوده باعتبار احواله لا يجب ان يكون  
جوهرا كما في سائر الصور المادة على ما سبق فيكون النفس جوهرا جوهرا  
كونها مقومة بوجود الجسم صا وقا عليها وعلى الجسم المعنى الذي هو مية مادة  
الجسم بالمعنى الذي هو جسم غير جوهري وان كان خلافا للشعر وما عليه  
الجهول فان كونها حقيقة شئ وكونها جزء حقيقة شئ اخر ولا يجب ان لا يكون  
ومما ذكرنا ارتفاع الاشتباه في الاستبعاد الذي وقع لبعضهم في حصوله  
الحقيقي بين الجوهري والمادة يجب ان يكون مجموعها اما واحدا بالحقيقة وظهر وجهه  
ما ذكره السيد الشريف في الجواهر حكمة العين بقوله اما ان الانسان مية مركبة  
من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المجردة فليس كذلك لان كلاهما  
تحت جنس الشئ والنفس تحت الجواهر الجوهري والبدن تحت الجواهر المقادير فلا  
تركيب منهما احدا ان قد بينا ان حال النفس من غير كونها صورة وقوة



غيرها لما هو من هذا ما بانها ثم ان ههنا طريق اخر في معنى جوهرية النفس مما هو  
من العقول بمعنى كون الجوهر حيا وحيوانا في تلك لو نظرت حق النظر فيها بغير  
الاي صاحب كتابي في السموات وحكمة الاشراق من كون النفس ما هو في الحقيقة  
نفسية صالحة حكمته الاشراق في كونها اثيرية واصطلاح التلخيصات والمالجات  
اذ الظهور والوجود مفهومان واحد حقيقة واحدة وقد بين بالاصول الاشراقية  
المعنى والوجود حقيقة بسيطة لا يحس لها ولا فصل والاشكال بين افعالها  
ما بينها ليس بمرتبة ولا بامر غيري بل بالاشكال بينها انما هو مجرد كمال بعض او  
تقصي اخر في اصل الحقيقة التوسعية الوجودية لعلت من ان الذات المجردة  
النورية غير واقعة ومقولة وان كانت وجودية في الموضوع فعليكم  
ببناء القاعدة فان طامعها عظم اذ هو عند من العلم ثم جارية كيت في دفع  
شكوك بغير عرض كيت في الحقيقة فقد ثبت ما ذكرنا سابقا ولا حقا ان اصول  
الجوهر ليس باطلا واسما بل ليس بما يكون مفهوما للجوهر حيا طافا يكون في مرتبة  
متاخرة في الوجود كالحقول والجسم الطبيعي يكون بعد تجلياتها من ان يكون حيا  
بالذات فان الحيوان معاقلة للصورة والعلو لو كان اولى بها للجوهر من علو  
فلا اصل من ان تكون مساوية فيها فالجسم الطبيعي معلول للصورة بتوسط الهيئة  
وايضاً الجسم مركب من الهيولى والصفة والكمية من مجموع الاجزاء او المجموع لم يزل  
على الجزيئين الا بالاجتماع وهو غير حقيقة لبيت الوجودية الهيولى والصورة  
فلم يحصل هناك جوهرية تامة غير جوهرية الهيولى جوهرية والصورة فاذ لم  
تكن جوهرية ما في حد ذاتها فكذلك لم تكن جوهرية الجسم في حد ذاتها فقد بين  
وتحقق ما مرهنا وان مفهوم الجوهر غير عام للهيولى هو مقتضى العلم ولا يلزم  
اصداق هذا صانعا بنا في مباحث العلوم التوسعية من اثبات الجوهرية لها كما شرنا  
اليد واما اتسام العرض الاولية المسماة بالمفولات فثلاثة هي المباشرة  
عند صاحب كتاب البصائر الجوهرية والكم والكيف والنسبة ومختصة عند شيخنا  
وهي هذه الاربعة والحكمة وذكر جهة اثبات مصر المفولات الخمسة في الماهية

التي هي

التي هي واما الوجود اما ان يكون جوهر او اما ان يكون غير جوهر اي هيئية وكل  
هيئية اما ان يتصور ثباتها او لا فان لم يتصور ثباتها في الحركة وان تصور ثباتها  
فاما ان لا يعقل دون انقياس الى غيرهما من الاضافات واما ان يعقل دون انقياس  
الى غيرهما واما ان يعجب لذاته المساواة او التفاوت والتجزي او لا يوجب ان  
اوجب فالكلم والاف هو الكيف وقال في التلخيصات وفي الحقيقة مع وين والملاك  
والوضع لا يعقل الا وان يعقل الاضافة قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان يحصل  
هيئية الاضافة اليه وفي اضافة ذاتية للعلو في كل ذي عام اما حيلولة في جنس  
فلاضافة نعم هذه الاشياء فليت باخبارنا عن الية الفعل ولا نفعا ان حيلولة  
تارة الى الفاعل وتارة الى العاقل بنفسه اضافة كما استوفت المقولات والاعتراض  
عليها كما لفت للعلم الاول والتجزي فاجاب بان المقولات ليست كاخوة علوم العلم  
الاول بل عن شخص فبان هو يك يقال له او خطس وليس له برهان على اخر  
المعنى البهتان هو الذي يقع لكم والكيف واللين والحق والاضافة والملاك  
والوضع والفعل ولا نقول واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء في الامكنة العالية  
فقط ان لا يكون لها حد فلا حيلولة لفعل وقد علمت ان الوجود ليس في المكان  
والعقبة التي تعلم التسعة هي من لوازم الاعراض لا ذاتها فلعقل السواد والبيضاء  
وغيرهما ثم نقول اضافة الى الموضوع فليست بها الى موضوعها تامة الماهية الماهية  
فان كنهه تعرف كل من المقولات يكون مساوفا فالحال الاخر اما انكم في الغرض  
الذي يعقل المساواة والامساواة لذاته الاولى ان يقع التجزي هو ما يعقل التجزي  
واللا تجزي لذاته اذا المساواة في انكم تتعريف لكم به يستلزم الدعوى في  
انكم في غيركم ان التجزي مع ما يقابل لكم لذاته لا تفوق التجزي ولا انقسام الفعل  
لا تقبله لا المادة وان كان المقدار هياكل واما التجزي الذي هو معنى امكان ان  
يتوهم فيه شيء غير شيء في انما ناهن انكم لذاته وتغير من الاشياء رتبوا سطحا  
منافاة فيقول لذاته خرج لكم باله من كل انكم ما حال في حال او حال في حال  
به وتقسيم لكم بالذات الى منفصل وهو الذي ليس لاجزاءه امكان حد مشترك







اللفظة واسواتها من الكم والمضاف وغيرهما على نفس الكيفية والكلية  
والإضافة على بساطتها وقد يطلق على المركب منها وموضوعها والاولى ومقولة  
حقيقية والثالثة مقولة مشبهة بغيره فيكون في اللفظة ثلثة اشياء او يكون في اللفظة  
المعنى البسيط لا يعالج المركب الا بعد ان يكون من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر  
ولا من تقدم الجوهر بالعرض فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شئ واحد  
مقولة لا فاقول ان لا يكون من كون الجسم من مقولة والباقي من مقولة ان يكون  
الجسم لا يكون من مقولة ان الوحدة معتبرة في التسمية وليست على مركب يصير اما المقولة  
لها وحدة طبيعة لسوق بعضها ان يقع تحت مقولة كما ان الحيز الموضوع محبب الانسان  
مجموعها ليس من نوع الانسان ولا من نوع الحيوان والاشياء واضحة شئ من الانواع  
الحقيقية لان وحدة مجرى لا اعتبارا بما ذكرنا فظهر خطأ من غلط في اعتبار الكيفية  
انها من المضاف كالعلم والقدرة وصائر الصفات الثلاثة من المضاف اذ ليس كل  
ما يبرز له الاضافا فيكون من المضاف الحقيقي والثالث ان الجوهر لا يميز من مقولة  
المضاف لا يميز له الاضافا فهو هيئة شئ لا يفيض لانه في مقولة مقولة يخرج  
به الكم ودخل عوارض الاضافا كالسواء والبيض والعلم بالمركبات فلا نسبة  
خارج المولى من الاعراض النسبية وقد يجهلهم عدم اقتضاء الاضافا خارج  
الوحدة العقلية على تقدير كونها من الاعراض وتقسيمها واستفاد الى كيفيات  
محموسة وفي جنس بعد الجوهر من المضافات كاللون والطعم والروائح  
فهي اما نسخة سواء كانت من اول الخلقة كطاقة العقل وصفة الزعفران او  
يكن كصفة من برودة في الكبد والحموضة ماء النرجس في انفعالها لا تنفعا  
اخرى عنها اولها من احوال من انفعالات المواد ومنها غير نسخة كصفة المحل وصفة  
العجل ويصح انفعالات لما قيل انها في انفسها انفعالات لان فضل انفعالات  
من اعراض النسبية بل لا تسرعة وجودها شديدة الشبه بمقولة ان يفيض  
سبها بكثره الانفعالات في موضعها واعلم ان الثقل والحركة من هذا القسم  
حكما واحدا فثقل تعرض البرودة وتختلف عرض الحرارة وهو باق مع شئ

في الماثلين والاشياء الجسم في جزء الطبيعي لا ثقل ولا خفيف وايضا يجتمع احدهما  
متباينيهما واحد منها ومنه وتكمل الميزان ومن الثقل والكم لا ينفق نسبة  
الاجزاء والى كيفية نفسا في الله التي تكون في النفس وفي ذى نفس فيكون  
بالخصصة بدوات لا نفس فقد اخطأ وعبر عنها الامام بالكمال والشئ في الماثلين  
بالاجسام وفي حالات ان لم يكن نسخة كالكتابة في بدلها الخلقة وكما ان النفس  
وغضب علمم والانفعالات متشابهة في الزوال وعدم الرسوخ كظهورها من  
الملكية ولا تنفعا لثبات الثبات والرسوخ ومقارنة كالتفريق في النسبة  
وعندها وملكات وان كانت نسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العالم  
الحرير والمقد من الحقود وغير ذلك من الامراض المشرقة والاعداد المقيدة  
ان العلم وغيره من الكمالات يمكن اخذها على وجهين احدها كونها استعدا  
ثلا لاشياء ولا تكونها من الغايات التي يتوجب اليها فتر على الوجه الاول اخذ  
العدم في مفهومها تكون عدمية والعدم لا يكون من مقولة اصلا فيجب اخذها  
على الوجه الثاني فيكون من مقولة الكيف قد تبين مما ذكرنا صحتها فاولها  
بن اشكال والملكية واعراض لا ينفصل ونسبة الحال الى الملكية كنسبة الصبي الى الزوال  
ونعلم انهم من اخذ الحق والقدرة في مفهوم الملكية ان علوم المبادى اصل  
ان يوصف بالحال والملكية وكذا علومنا الثانية بعد الفارقة ثم ان الملكية من  
نهي في ملكة وان كانت عدمية فهي في الذات الامور المطلوبة اشرف من الحال  
بما هو حال فان كانت وجودية على قياس الكليات والاشياء المحدودة فان لم يرد  
العالم من التحصيل في هذه الشجرة ملكة العلم لا نفس هو ضرورة ان كانت غاية  
الملكية نفس صفة الشئ بالفعل وفي باقية الا ان لم يشر في الشجرة لتعليقه  
اجتماع الصور العاليه وبقاؤها معا بل لا يحصل العلم الا بالاشياء ملكة في الحال  
وتحذف ليعونها عقلا بالفعل وكما ان ملكة العلم اشرف من صفة في هذا العالم  
فذلك ملكة الاطلاق افضل بها من حصول الامور التي هي ملكة لها ولهذا قالت  
الصوفية مقام واحد من انفعالات المقام عندهم هو الملكة الثانية على شئ



من الكمالات وغيرها واعتادهم ليس على المقامات والمفاهيم دون الأفعال  
والحالات وإلى كليات استعدادية وهي التي تخص بالأجسام لأنها تميزها  
شدة بل نحو الدفع والمقاومة واللافعال وتسمى قوة طبيعية كالمصحية و  
الصلابة أو نحو القبول والافتعال فتسمى وهنا طبيعيات كاللبن والحرارة  
المضيء الامام في هذا اللبن والصلابة من الاستعدادات من الملوحة شاذة  
التي هي بانه قال جسم اللبن هو الذي يغير فها كانت أمثلة الحركة في سائر  
التغير المتعارف طردت تلك الحركة وتكون مستعدا والاولان كونهما محسوسين  
بالجربا بلين فمعين الثالث الذي هو من الكيفيات الاستعدادية والاعطاس  
فيه امور أربعة عدم الانقراض وهو عددي والشكل الثالث على حاله وهو  
المختصة كليات والمقاومة المحسوسة بالاشياء في بطلان صلابة حقيقة  
الحول بالتحسوس في الزوايا المنقوسة على صلاته ولا استعداد الشدة بدونه الا ان  
فيكون من الكيفيات قبل لها نوع ثالث هو القوة الشديدة نحو القوة  
وليس شيء اذا لمصادرة لا يتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة على تلك  
والمجانس الكيفيات النفسانية ووصلابة الاعضاء وتكون غير الانعطاف وتقبل  
وذلك عايد الى القوة على المقاومة واللافعال فلم يتوقف قسم ثالث على الكيفيات  
مختصة بالكليات وهي التي لا يكون عرضها بالذات ولا للكم المتصل والمنفصل  
والاستقامة للخط كما قبل والحق انهما من العقول المتنوعة وليت مقول بالذات  
كالمنهية والمهنية للسطح والمنوطية والمكعبة للجسم والزوجية والفرديّة للعدد  
واعلم ان في الصلوح والاصحاب حدودا وهي ليست نفسا لشكل ولا داخلية ولا  
معروفة بل بالشكل عارض للحدود من حيث هو محدود فتكون الحد ودرجته  
واسبا باخاوية لعموم الشكل فليست الدائرة حاصلة في الخط فلا الكثرة في السطح  
ولا المنفذ ونحوه في الخطوط وان لم يحصل الدائرة الا بانعطاف خط واستدارته  
ولا يتم الكثرة الا بتيقن بجمع ولا المثلث والكعبة نحوهما لا بعدا لخطوطهما  
فالخط ان الدائرة سطح الخط فاذا كان كذلك فالكثرة ان جسم لا سطح وهكذا

سائر الاشكال

سائر الاشكال السطحية والمجسمة والزوايا التي هي كيفية حاصلة للحدود والحدود  
او الحاصل في الحد وليس لا تقاربا او تضائفا او غيرهما هو من مقولة اخرى  
قياسا للاقا للكل والربا ونظايرها من القاطع على نفس الكيفية على الكمال  
اعتبره في الموضوع كاسبق من الامور هاهنا العامية اشكال وجود الكيفيات الفعلية  
الافعالية تارة وتارة اخرى اشكال وعرضها وطولها ارجاع كثير منها الى الاشكال  
والشكل فاسد الاول فلانها العلم بكون موجودة لما كانت الحواس متفعلة عنها واما  
الثاني فلان الجسم لا سور اذا انبسط في شدة وضعه كما كانت لا يتبدل  
كانت حواسا وجبان شدة الأجسام مع مفادتها اياها كما شدة مع مفادتها  
الصورة النوعية واما الثالث فلو جوه منها ان الاجسام قد شذفت في الشكل ونحو  
في اللون وسائر الكيفيات المجسمة وقد يكون تعكس ذلك ولا شك ان ماله  
الاشفاق غير ما به الاستعداد ومنها ان اشياء الواحد من جهة واحدة لا يتصل بكونه  
بأكثر لكن مختلفين فلو كان اللون وغيره نفسا لشكل لما امكن كونه بكثره كاتارة  
بالادراكات المحسوسة فقط وتارة بالادراكات البصرية لا غير بل ان كونه انما السمتا  
البصريا اللونية بان يكون الجسم بغيره اجزا فان الشعور باللون لا يحصل الا بالاجزاء  
ولذا يلزم في غيره من الكيفيات ان ادوم من شيء بغيره فانه حاد او بارد وجاف او رطب  
وليس كذلك ومنها ان الفلكات لا تشكل ولا لون لكونها ان لا تشكل لا يتحقق بين اثنين  
بينهما غاية اتحاد ولا اختلاف الكيفيات المحسوسة للحدود والبين اما بان عرضية  
الكيفيات المحسوسة بالكليات فيقبل من قبل اشكال مختلف في الجسم احد الشدة  
ملازم بقاءه وان كان الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلكات والكون هذا فاما  
عندك في ثبات عرضية المتولات فكل مقولة يصح تبدلها او تبدل فرع من فرعها  
مع تبدل عدم تغير جوابها هو فيها فهي خاصة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال  
ماسوون الدائرة فقد ثبت في كتابي فليس بواسطة الدائرة ولا ثبات الدائرة  
طرقا مشرنا في احوال هذا الكتاب اقربها انه لا بد من وجود الاجسام البسيط ان لو  
يكون البسيط موجودا لم يكن المركب موجودا لبيان يكون محدودة متشكلا



المقادير الجسمية فخصيصة ان تكون مستديرة ان المادية فيها واحدة والصورة واحدة  
وهي الية القريب كما عالت لنا والجسم ومن المبدأ الواحدة القائل الواحد  
يعد فعل واحد يختلف فاذا اخفقت الكثرة فبعد قطع يظهر وجود المادية وانما  
ثبت وجود المادية ثبت سائر الاشكال والزوايا موجودة في المصطلحات وكلها  
الاستقامة فانها سبب لوجودها فانه واما الاين فهو ما لا يتصل بالشيء بسبب  
حصول في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشيء في مكانا اخر غير حقيقي ككون  
الشيء في السماء او في السوق من الاين ما هو جنسي ككون الشيء في المكان وضريحي  
كما ككون في الهواء او في شخص ككون في هذا المكان واما متى فهو ما لا يتصل بالشيء  
حصول في الزمان او في طريقه فان كثيرا من الاشياء تقع في ان كالمستوى وتقاطع  
خطيطة وكون متى حقيقيا وفي غير حقيقي وعاما ماضيا سابق في الاين قال في  
المقاصد الا ان الحقيق من المتخي يجمع فيه الاشتراك بان يتصل شيئا وكثيرا  
في زمان معين فكلما في الزمان وهو ما لا يتصل بالاشياء فكل من المتخي وكذا  
الحقيقيين لجهته ان يقع فيه الاشتراك مع وحدة الامر فكما جاز اشتراكهم في  
في زمان واحد مع تعدد المكان فكلما لجهة اشتراكها في مكان واحد مع تعدد  
الزمان فلا فرق والاعمال التي لها متى بالذات هي الحركات والغير التي لها هاء واما  
الحركات فلا متى لها من حيث جوهريها بل من حيث كنهها وتغيرها وجوهريها  
في الزمان بالعرض هاء اما الجواهر المقدسة عن التعريف لكونها افعال علم ان كون  
الشيء في المكان او الزمان ليس ككون الشيء في نفسه ان الشيء في نفسه كونه  
ثم تعبر له الاضافة الى المكان او الزمان فوجود الشيء في نفسه قبل وجوده فيهما  
ولو كان وجود الشيء في المكان نفس وجوده في الاعيان لكان كونه في الزمان  
وجودا لكان لشيء واحد وجودات كثيرة فيكون كونه الشيء في المكان لكان نفس الشيء  
لزم ان يكون الوجود جنسيا لان هذا ككون جنس الاين وذلك بطولان والوجود  
ليس جنس وكذا الحكم في متى اقول هذا الكلام انما يتم لو فرض الاين ومتى يتصل بالشيء  
في المكان والزمان فافعل بعضهم واما اذا فرضها لكونها هي جنس الشيء وجنسه

المكان

المكان او الزمان كما فعل المحدث قال وليس ايهما ككون الشيء في المكان او الزمان  
السواء في الجسم لان كون الشيء في موضعه عين كونه في نفسه ليس وجودا لشيء في  
مكانه عين وجوده في نفسه في الاين وجوده عندنا العين مكان ثم اذا حصل  
مكان اخر ماضيا او المحدث لعينه وعاما واما الاضافة فتكون الاولى وتركيب النظام  
لان يوجب كون الاضافة ماضيا ماضيا بسبب النسبة كما فيهم بعضهم وهو ما لا يتصل بالشيء  
بالنسبة المتكررة يعني نسبة معتدلة بالقياس الى الاولى فلم يتغير في متغيرها شيئا  
اخر اضافة وكذا ما عرفنا به بعضهم من انها هيئة لا تفعل الا بالقياس الى الغير الى العين  
الذي هو هيئة معتدلة بالقياس الىها لتخرج اللون من الية وسائر الية النسبة  
واعلم ان معرفة الاضافة بلهية والتعريف بالشيء ولا مكان دور وانما هو  
القياس يرجع الى الاضافة وكذا ما ذكره بهم في الفصل من قوله ان المضاف  
هو الذي وجوده هو ان مضافا عندنا من الزمان الذي هو المضاف الذي هو  
التعريف اذ المضاف المسموع لان المسموع حقيق بسيط وما ذكره الربيع  
وهو انه من المضاف البسيط وفيه ما فيه المضاف كغيره من الاعيان عدت  
ان التركيب منه في جزء من مقوله اخرى كلاب فان جوهريه نفس حقيقة لاجبة  
وكما سبب فان في نفسكم لطف الاتفاق معكم اخر وكذا المشابه في باب الكيف  
وكما سبب والمثابة كذا في لطا درجات فانها مضافان بسيطان ولا مكان المشابه  
اتفاقا في الكمية والمثابة اتفاقا في الكيفية وسبب الفرق بين الاضافة في الكمية  
بين الكم الموافق والكيف الموافق فلما كان المضاف حقيقا لينة المقاييس  
الشيئين ومعهما ليس الا بالواقع فلهذا تحصله وشعره ليس الا فيهما  
يقام على وجهين احدهما ان يكون الموقوف داخل هذا ليس بغيره من المضاف  
بهم كالباب المشهور ان نسبة الفعل الى الجنس ليس بهذا المشابهة والذات في ان  
توجد الاضافة مقرونا بها امر خاص على كالفصل وطلق المضافه وعكسها  
كما في واحد الموقوف وهذا هو شوب الاضافة فكلما لكون المطلق في ان  
فصل السواد به فان منية شوقية وان كان وجوده كونه فلا يحتاج في شوبه فصل







او ناقصة بطبيعتها كالحيوان بالنسبة الى اما به او غير بطبيعتها ويقولون ويقطعون  
بأنها ناقصة بطبيعتها فيقولون ان يكون الانسان ينع بملكها الملائكة الملائكة كقولهم  
ومتفردا وقد يعبر عن الملك بمقوله وموافقا من يثنى بشئ من جهة استعماله  
اياديه ونحوه فيه فلهذا بطبيعي يكون القوى للنفس وكذا كون العالم للباري جعل كذا  
ومن اعتد بالباري ككون النفس له في الحقيقة الملك بالمعنى المذكور في الف  
هذا الاصطلاح قال الشيخ اما انما فلا يعرف هذه المقولة حق المعرفة وقال في الشفا  
لم يفتق الى هذه الغاية فلهذا ويجب ان يكون غير يعلم ذلك فليتا مل ذلك في  
كتبهم واما الوجه فهو من حيث جعله لشيئ قال شيخ حكمة الدين ينبغي ان يجعل  
الشيء على الجسم لان الاشكال بهذه الحالة وفيه من مقوله الكيف واجاب عنه طرقي  
قد سرح بان لا ملائمة في الاشكال للاجزاء ونسبتها في انفسها فلهذا عن نسبتها الى  
الامور لها وجبة بل المعية هو المجمع من حيث هو مع المدور المحيط به فلا حاجة الى  
الحال المذكور وايضا ان اريد بالجسم الطبيعي يخرج الوضع الثابت للجسم لتعديله  
لما لا يقدور من التعريف ان اريد بالجسم متعلق فينبغي في الاشكال العادى  
ويخرج الوضع الثابت لبقاء المقادير ولا يخلص الا بان يتم الوضع لا ثبت لا الطبيعي  
مقط نسبته لشيء اخر بل بعضها الى بعض فليسبب نسبتها الى الامور الخارجة عنه  
والداخل فيه وهذا الضيق مما زاد ما الشئ وهو في نفسه فان الوضع قد يتغير بالنسبة  
التي بين اجزاء تلك القائم اذا زاد او نقص في نفسه فلا عكس فانه يتغير بالنسبة الى بعضها  
فالمحيط على الإطلاق يتغير بالوضع بالنسبة الى الامور الداخلة فقط والمحيط على الاشكال  
بالعكس هو المحيط ومحاط فلا اعتبار من مجموعهم ولا وضع لبناء على التبع  
النسبة في التعريف واما على ذلك فلهذا في قوله وضع التبعة وحصول الوضع  
للمعقولة يكونه بالطبيعي كالقيام والقعود للانسان وهذا بالطبيعي كانهما متعلقان  
بواقع الوضع على كونه الشئ بحيث يكون ان يشكك في اشتراكه في حصة واما الفعل  
فهو ما لا يحصل لشيء بحيث يتغيره في غيره تاثيرا غير قاده الذات مادام المحصول في  
السلوك والتجربة كالتقاطع مادام يتقطع واما في فعله ان هو ما لا يحصل للشيء

بشيء

بشيء شئ من غير تاثيرا غير قاده الذات كالتسخن والتسود فاذا خرج الفاعل بالفعل  
عن النسبة التي فيها من غير تاثيرا غير قاده الذات كالتسخن والتسود فاذا خرج الفاعل بالفعل  
المعقولة بل اما كم كالطول الحاصل للشيء او كالتسخن لا كالتسخن لا كالتسخن لا كالتسخن  
كالقيام والقعود الحاصل للانسان او غير ذلك وزعم الامام الرازي ان يكون  
هاتين المعقولات اما هيوية الذهن اذ لو وجد ذلك الخارج لا تقرب بل انها لا تقرب بل  
تاثيرا غير ضروري امتناع كون التاثير نفسا لا شئ في تقدير كونهما من الاعيان الخارجة  
وج يلزم التسليم وتزويله من ان ياتر مع كونهما محصورين حاصرين واجاب عنه  
شايع المقاصد بان ذلك انما يلزم اذا كان كل تاثير يلحقا حتى لا يدع الذي لا يتفق  
الى زمان من قبل ان يفعل وكل تاثير يحصل حق الداعي من قبل ان يفعل  
كذلك بل اذا كان الفاعل يغير بالفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار في حال  
هو ان يفعل وحال بالفعل ان يفعل حتى ان الفاعل ان يفعل بالتغير والتغير  
يفعل بالتحريك والتغير اقول هذا الكلام حق كونه داخل في جسم مادة الشئ  
شئها على ان يكون يفعل وان يفعل فانه موجودا في الاعيان كمان امره في  
الحصول فالحاجة ان يكون على سبيل الاثر على ان يكون يفعل وان يفعل بالفعل  
هناك تاثيرا غير من على الوجه المذكور هكذا الان يعود الكلام في الحوادث فيكون  
المجواب الحق يستفاد من ملاحظة ما اسلفناه في بيان صدور الحركة عن الطبيعة  
او غيرها بواسطة حقوق خرب من التغيرات اجزاء اتصال بحيث يكون كل جزء منه  
بالنفس الى الطبيعة على شئ من الحركة وكذا كل جزء من الحركة على كل جزء من  
التغير الاصح ايضا على الدق ان التغير المستحيل وكذا الكلام في كل متغير يحصل من  
الثابت الذات وهذا حكمه بان البارى هو والقول انما يمكن ان ياتر  
توحيده جسم من الامسام اللزوم التغير فيه وانما هي هذه من الجسمين في انواع الحركة  
هي افضل الحركة كما ذكره شيخ الانساق ضاعف له قدره يستدل الى الفاعل وقاده  
الى القابل والامر في تحصيل عدد المعقولات ليس بها عظيم يحصل باها دخل في القابل  
الفلسفية اما امثال الوحدة والنقطة وحصول الانواع البسيطة وسائر الاعتبارات



والسوابك الشبيبة والامكان وظاهرها ضلالتان عدم دخلها تحت المقولات  
لا يفرجهما ومن حجاز احكام المقولات التي خرجت عادهما بذكرها قبولها التضا  
او من قبيل الداما لكم فلا يقبل التضا او المقتضيات من المقادير جميع في موضوع  
واحد فان منع احد من الجسم موضوعا للخط في السطح والسطح في الجسم  
ايضا من التضا فان شرط التضا من امكان تعاقبها على موضوع واحد والى  
من شرطها عدم قيام احدهما بالآخر والعديد يعرف المقادير والزمان فلا تضاً  
بين المتصل والمنفصل واما الاتصال فلا انفصال فيكون من المتصل ليس متصلاً  
المتصل في التضا لو فرض بينهما لم يكن تضاد او اتفاقاً في الكمال والبيان المشهور ان شرط  
التضا من وقوعهما تحت جنس واحد غير المتضا من المتضادات لا تضاد القادر  
الموضوع ومن شرط المقادير اتحادها في موضوع واحد لا تضاد بينهما لعدم غاية  
البعيد المشروط فيه بينهما وتوهم الاقل في الكثرة والعدد يتوهم بالوحدة فلم يكن  
ضد لها واما الاستقامة والافناء في الخطوط والزوجية والفرق في العدد فلا  
صيرورة ولا كبرية في قسمية فالبيان من المتضاد المتوهم والافناء واحد  
من الكيفيات والكميات والثابتة عدديته ومع هذا موضوعها غير واحد لا يتصور  
تعاقبها على موضوع واحد ولا في زمان من مقوله المتضا والمضاد وان خرجت  
لها اضافة التضا لكان ذاتها محال ان يعقل كل منهما الاضافة وايضا لم يتحقق بينهما  
غاية الخلاف على ان الاضطرار يقع مع الكبرية جسم واحد من المتضاد والافناء  
اما الكيفيات فالظاهر وقوع المتضا في بعض ضابطة كالكيفيات المحسوسة  
من الحرارة والبرودة والسواد والبياض وغيرها والافناء نباتات من العلم والحكمة  
الذي هو نوع من الاعتقاد والحيث والتمويه والاستعدادات من المصالحات  
والمراضية ووه بعض من الاشكال والزوايا والزوجية والفرق في العدد  
الموضوع او لعدم غاية الخالف واما الاين فغير تضاد فان الكون عند الخط  
في غاية البعد من الكون عند المراكز ويصح تعاقبها على موضوع واحد مع امتناع  
الاجتماع بخلاف مقوله حتى لعدم تحقق لعدم غاية البعد فيها واما الاضافة فلهذا

استقلالها

استقلالها عن الجنس عروضا لجميع المقولات فقد يقع ما فيها التضادة ولكن على سبيل  
التبعية لا بالاستقلال واما الوحدة فلا يقع فيها تضاد وهو ظاهر واما الوضع فكل  
القام الذي ليس له المحيط وسجل الى الكثرة ان التمسك بحيث يكون سلسلا الى الكثرة  
الى السواء كانت الهيئات مختلفة في غاية الخلاف وقد تعاقبتا على موضوع واحد  
ضدان وعلى هذا القياس سلسلا مستغناء ولا يتطابق واما الفعل والافعال فقد انبثت  
فيهما التضاد كتسوية الاسباب وتبليغ الاسود والتضادان في كل منهما ليس تضاداً  
باعتبار تضاد موضوعيهما ان قد يفعل وينفعل شيئا متضاد فعل واحد وانفعل  
واحد بل قد يفعل واحد فعلين متضادين وينفعل منفعل واحد انفعالين متضادين  
كثير واحد يتصور مرة ويسمى اخرى ويلعب مرة ويلعب اخرى لا ابيض يكون تضاداً  
ما فيه يقع الفعل والافعال لانه قد يوجد فعلان او افعالان متضادان في كيان  
او كليات فبعضها بل التضاد في كل منهما يقع باعتبارهما الفعل والسوابك والبيان ان  
من الشك يدالي الضعيف تأدية وبالكل في جري ومن احكام المقولات قبول بعضها  
الاستعداد والتضعف ومعداه ليس عبارة عن تغير حال المتوهم في انفسها كما اعتقد  
بعضهم اذ هو فاسد فان معنى السواد ليس مثلاً ان سواد او احدا اشتد حتى يكون  
الموضوع الحقيقي الحركة في السواد نفس السواد بان يكون ذات السواد الضعيف بل في  
وقد انضم اليها شيء اخر فان الذي ينضم ان لم يكن سواداً حصل واحد بلا امتناع  
فما اشتد السواد في سوايته بل حدث فيه ضعف اخرى وان كان الذي ينضم اليه  
اخر يحصل سواداً في محل واحد بلا امتناع بل في الحقيقة او المحل والزمان وهو  
محال وانما الاشتين من السواد الضعيف يتصور انهما ان لقيان اثنين فلا اتحاد وكذا  
الحال ان اشياء وحصل ثالث اما ان شئ واحد في او حصل اضر فقد علم ان اشتد الاشتين  
ليس ببقاء سواءه وانضمام اخر اليه بل بالانضمام ذات الاول من الموضوع وحصول  
سواء اخر منه في ذلك التضعف مع بقاء في الحالين وعليه القياس في التضعف  
اقول فاذا تحقق ما ذكرنا ولم يأت الاستعداد كما يوجد في كمال البصر والفرق بينهما كالكبر  
معنوي بل لغوي او عرضي نعم ان كثرته لا كمال التضعف غير متصور لعدم اتحاد موضوع



حقيقة واكثره وقولهم المتبادر اذ قد بين فيه زيادة شئ اخر لا يبقى الكمية الاولى بل  
 يحصل مقدار اخر فالنفس الواحد من الكليات لا يزاد ولا ينقص وكذا ما انفصل وانما  
 يحصل مقدار واحد يحصل من كل شئ شدة في الكيف انما كانت واحدة في  
 بيان الفرق بين الكم والكيف في وقوع الشئ والشئ في احدهما او عدم وقوعهما  
 الاخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة في المكان او الشئ فيحصل من القوى  
 واشتد انما يتحقق في الكيف فيحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكره في بيان الفرق بين الكم  
 والضعف بين الزيادة والافتقار ما ان يرجع اللفاظ والاصطلاحات لقولهم لا  
 يق في الكم ان هذا المقدار اشد من ذلك فان هذا العدد اشد عدديا من  
 ذلك وان هذا العدد اشد عدديا من ذلك على ان يرق في العرف هذا القول  
 اكثر فرجح الى الصحة ما اكثروه لان الطول فضل الخط واكثر فضل العدد او يحصل  
 بين هاتين المقولتين فرق معنوي ولكن غير متفرق في وقوع الشئ والنقص في الكيف  
 وعدم في الاخر فيقولون ان في الزايد والنقص يمكن ان يشار الى شئ واحد  
 ليزايد ولا ينقص والضعف فيكون فيه ذلك وقولهم ان تفاوت الاشياء والضعف  
 يتصور بين طرفين بخلاف الزايد والنقص فان لا يحصل تفاوت بينهما بين طرفين  
 كقولهم ان الاشياء والضعف متفاوتان من هذا بخلاف الكم فان الخط الطويل في  
 قوة رفع الخط القصير لا يق لوقبلت الكمية لا شدة ولا ضعفية فكان في الكمية  
 تفاوت وقد بين انما لا تفاوت لاننا نقول لانهم لا يسمون بينا واما هنا عليه  
 والمتبع هو البهتان ومن المقولات التي تقبل الاشتداد والضعف مقول ان  
 اذ قد يكون شئ تم فوقيه من شئ وليس ان انما واحد اضعاف لغيره فوقيه  
 بعد ما لم يكن الاضعف يحصل عن الجسم يحصل له الاشياء من شدة الكيف غير متفرق  
 العوض انما يقع فيه الاشتداد ومقابل الاشياء انما هي انما هي انما هي انما هي  
 ان يفعل وان يفعل وان صلبا الشدة والضعف فان تسخين النار اشتداد  
 التبريد انما هو الذي هو الحركة الى السكون ما هو اسرع وصولا الى السواد  
 الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا الى السواد اخر كنهها لا تقبل ان لا

والضعف

والضعف لا يتركه وقد بين في حيث الحركة ان هاتين المقولتين لا تقبلان الحركة  
 فلا تقبلان الاشتداد والضعف وفيه اشكال فان الحركة الى الكيف في الكم او غيرها  
 قد يراو شدة وسرعة او يراو اقلها حاصل لا شئ في اشتد فيكون حركته في  
 الفعل ضعيف الى الفعل شدة على التفرع اقول ويمكن وضعه ان هذا السكون  
 وان كان محلياً ليس سلوكاً واحداً واشتداداً متصلاً لكن محلياً خارج سلوكات متعدي  
 في كل سلوك توقيه مرتبة واحدة من السعة باقية مستمرة في بعض الزمان الذي  
 يقع الكل فيه فلا يقال من السرعة الى سرعة اخرى اشدها اليش شدة فشيء وان  
 كان اسفل السكون قد يسمي الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاً تلافياً من تقسيم  
 الوجود المسمى بالاهول العامة وان يلج في الفن الثاني الذي وصفه لاهول المتعارف  
 المسماة باليوبوتات وهي اهل ما في العلوم الالهية كما ان مباحث النفس شرفها  
 في الطبيعيات وهو مشتمل على عشرة فصول فصل في اثبات الواجب لذاته  
 وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو لا قابلية للعدم لا يقبل واحد من وجودات كنهها  
 عند المشايخ القائلين بكونها امور حقيقية زائدة على المبادئ الاربعة ما بين  
 عليه هذا التعريف لا نقول الوجود المعقول فيفهم بوجوده لعله فلا يمكن تصور  
 من حيث هو مع قطع النظر عن علته فقلنا ان ان يكون متوقفاً في الخارج غير قابل  
 للعدم بل لعدم لازم له من تلك الحقيقة وبيان ذلك على الوجه الاصح المذكور في  
 كتابنا المسمى بالحكمة العيون المشعالية وبها ناطق ان نقول ان لا يكون في الوجود  
وجود كواجب لذاته بل انهم من المحال واستحقاق ذلك انهم يوجبون محالاً للوجود  
 هو عدم الواجب في وجوده واما بيان ذلك فمؤيداً لان الموجودات لا  
 حكمة مكملة من واحد على واحد منها ممكن لذاته فيكون الشئ لا يتقارر الى محال  
 انهم مكملة معلولة فيحتاج الى علته وجوده خارجة عن تلك الشئ لا يستحقاق  
 نفس الشئ ولا انهم تقدم الشئ على نفسه لا في ذاته ولا انهم تقدم الشئ على نفسه  
 وعلى علته لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من اجزائه ولا يمكن ان يكون  
 علة الجملة بل هو مع علة البعض الاخر وهذا خلاف المفروض فثبت ان اذا كان

فصل











اللاحيثين الذين يبرهنون على وجود الواجب بقوم غير انهم في الاستدلال انما  
ما سواه او المحدث في الاحكام كما هو سلك المنطقين او انهم كما هو طرية الطبعين  
المشار اليها في القرآن بقوله نعم مستقيم آيا شافي لافاق في انفسهم حتى يبين لهم  
الحق بان طرية الصديقين الذين يشهدون بالحق واعلم وهي التي اشير اليها في  
تعالى او لم يكلف بربك ان على كل شئ قدس يدبرهم طرية طرية الاستدلال على  
المباي في حلة حلة يوم الوجود وانما يفتي في اوجابا بالذات ثم بالنظر فيما ياب  
الوجود لوجوب الداعي على صفاته ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صفاته فاعاد  
بعد واحد من العقول المحيرة اذ ان النفس العقلية ثانيا في الاحكام العقلية  
والسبب البسيط العنصرية ثم المركبات سواء الجواهر والنبات والحيوان وكل ذلك بلا ملاحظة  
الخلق في شئ من الرب حق انهم يعلمون بشا هدا ووجود العالم على هذا الوجه المحسوس  
لم يكن اعتقادهم في حق الله نعم وصفاته وكميات امكانه هذا الاعتقاد الذي هم  
عليه ولا شك ان طرية ان اشرف واحكم من طرية غيرهم كالمستطوعين المستعدين  
لهدو في الاحكام واعلم انها على وجودها انما هي ثم باحوال الخلق كاحكام والقيود  
على صفاته نعم كالعالم والقدرة مثلا فالظلال لها عين المراقبين من رتبة الخلق  
الا اعتبارين فانها مستعاضات متقابلتان فانكمهم المتأله بعد من العقول الى  
الحسوس والمنطق الهياكل بعد من الحسوس الى العقول وما تسمى فكل  
ارض بموت فضل فان وجود الواجب لتسحق حقيقة بمعنى انه متميز  
سوقا لوجودها الخاص الجوهري عن مقدار المادة بخلاف ان يكون كالانسان مثلا فان  
مميزه في الحيوان الناطق ووجودا وهو كمن نرى الاعيان ان وجوده لو لم يكن  
حقيقته كان ذاتها حقيقة لا مشاع الخيرية المستندة للتركيب بوجوب  
فذلك بطلان ما سمي ولو كانت زائدا عليها لكان عارضا لها لكونه صفاتها لها  
لو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو هو معتقدا الى الغير وهو في الوجود  
لاعتقاد الخالق الى المحل فيكون وجوده الواجب كمالا لان كل معتقدا الى الغير يمكن  
لذاته فلا بد من شئ من ذلك المقتضى ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبية

ان يكون موحدة

ان يكون موجودة قبل الوجود لان العلة الموجبة الشئ يجب تعلقها على المبح  
بالوجود لا مشاع ما يخطر العقل كون الشئ مقيدا للوجود ما لم يلاحظ كونه موجودا  
فيكون الشئ موجودا قبل نفسه هف وان كان ذلكا لانه في تلك الماهية  
ان يكون الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهذا انما احتياج على الواجب  
تعالى حج وقد وقفت في هذا الدليل بان الله ذم من زيادة الوجود على ذاته  
كذلك الوجود مقتضى الشئ ولا يلزم منه جواز الانفكاك عنه وان كان مقتضى  
وعبر بعضهم بل بالنظر الى نفس كذا الوجود فابن هذا من ذلك اذ يجب ان يكون  
العلة الحقيقية للوجود هي الماهية من حيث هي كما انها القابلة له ايضا فتقدم الماهية  
لا الوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية علة لوجودها  
بذاتها لا بوجودها واما ان كان قابلا لوجوده مع ان تقدم القابل ليعتبر في هذا  
حاصل ما اورد الامام الرازي على الاستدلال الشيخ الرئيس بالوجود المذكور مع تقدم  
تفسيره واجاب عن التحكيم الطوسي قدس سره القدر في مواضع من كتب كشرح  
وقد نقض الشرايين والحاصل بان الكلام فيما يكون علة لوجودا وموجودا وبما في العقل  
حكمة لوجوب تقدمها عليه فانما لم يلاحظ كون الشئ موجودا اشع ان مبدأ الخلق  
ومقيدا له في القابل للوجود فان لا بد ان يلاحظ العقل خاليا عن الوجودا  
الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم لا يلزم اجتماع المشافين  
فاذن هي الماهية من حيث هي واما ذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى  
لوانها فلا يلزم تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقدمها بالذاتيات وانما جازا  
انما هو بطلب الماهية فقط لا لا الجسم مع البياض قول كلام هذا الغير يحتاج الى  
تقيم ويقرير ان كان واجبا عليه ان يمنع التقصير والمعادسة بالماهية القابلة  
للوجود فان الماهية المكشاة قابلا للوجود وكل قابل للشئ يجب تقدمه بالوجود  
ما هو معتقدا له فيجب تقدمها بالوجود كذا الوجود فليدزم تقدم الشئ على نفسه  
فانما يجب من هذا ان جواها ان كانت فاعلان للوجود وما ذكره من الفرق بين  
القابل والفاعل في الحقيقة وعدمه غير جازفة العجوبة لوان الماهية فان خلق الماهية



عن الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا عن اللزوم والقياس من حيث هي في ذاته  
ان يقال ان كون القابل مطلقا محجب تقدمه بالوجود على المتعذر غير لازم بقدر الفرق  
بين القابل والعلية القابلية وقد اذعن في بحثنا ان لازم وجوب تاحر المحيط مع  
كونها قابلية للتصور عنها تلك الماهية القابلة للوجود لا تقدم لها على ذلك الوجود بان  
لانها لا تغير من الوجود الا في شئ من انحاء الملا حظرة العقل بان تحليل العقل الموجود  
ماهية وجوده ويصعب ان لا يكون في تلك الملا حظرة منفكلا عن الوجود فان الماهية  
ايضا لم توجد على كمالها ان الكون في الخارج لغير وجودها على كمالها العقل من شأنه  
ان يأخذها وحدها اي من غير ملا حظرة شئ من الوجود من معها يصعب ما به وكذا  
اعتبار الشئ ليس باعتبار عدمه فانها ماهية من حيث هي بالوجود او بقولنا  
كانت في الجسم بما هو جسم بالسواد فان الجسم من حيث هو هو بقاء في نفس الامر  
منفك عن شئ تلك الماهية شئ من السواد ومقابل فيصبح استغناءه وان كان  
مقابل الماهية بالقياس الى وجودها اذ ليس لها مرتبة سابقة على وجودها و  
عدمها حتى يصح انصافها باحد هاتين الماهيتين ووجودها ام واحد في الخارج تقدم  
ولا تأخر ولا معية انتم اوليها وجود منفرد لوجودها وجود اخر قد انتم الفصل  
بينها شئ من النسب المذكورة فقامت الماهية للوجود انما يتصور على ما هو به وقام  
فاعلية له فلا يتصور بوجوده من الوجود فان قلت تلك الملا حظرة انتم تصور انحاء  
وجود الماهية في نفس الامر فكيف تنصف الماهية في هذا التصور الملا حظرة بهذا التصور  
الوجود او بالمطلق الشامل مع مراعاة قاعدة الذهنية في الانصاف قلنا هذه  
الملا حظرة لها اعتباران اعتبارا عقلية الماهية وتجزئتها عن جميع انحاء الوجود حتى  
عن هذا التصور فانها اعتبارا كونها تصور انحاء الوجود فالماهية باحد اعتبارات  
موجودتها بالوجود وبالاخر محال فترى وجودها هذا غاية ما يمكن من اعتبارها  
في هذا النوع ولغيره انفراد بفضل الله ورحمته من هذا الجسم حيث  
حقق وقد اذعن ان الوجودات الكمالات مراتب متناهية لتجلب تقدم وانما في  
الكمال والنقصان وجود كل ماهية عن تلك الماهية بمعنى ان الموجود هو الوجود <sup>الماهية</sup>

مقدمة

مقدمة معدة من الانحاء وجميع الوجودات اطلاقا واشتراكات الموجودات  
القائم بذاته ولا وجود للماهيات احلا ولا شئ فيها بل انها اعتبارات كلية بغيرها  
العقل ويصعب الوجودات بها فكل مرتبة من الوجودات لغو كانت جلية او خفية  
سماء بالهيات والعوارض بالا وصول الى مرتبة من الوجود اليها ولا تعلق الجبل بها  
عليها كما بر السوفية والمحدثون وبما نرى مما يحتاج الى مجال واسع من هذا الموضوع قد  
اقام البرهان عليه في بعض كتبه بل ينقل على الطريقة الموسعة انما لا يحتاج الى ما  
تجتمعت حيث تقدم ان الوجود في الكون نفس شئ من الماهية لا يثبت شئ الماهية فليس  
هناك شئ لشئ حتى يترى فيه قاعدة الفرضية لغيره الشئ في العلاقات حيث  
قال فالوجود الذي الجسم هو وجودية الجسم كمالها الشئ الجسم في كونها بعض  
لان لا بعض لا يكتفي فيه اليقين والجسم شئ وقد تحرق كثير من الناظرين في هذه  
العبارة وانما لها من كلام الشئ وغيره حيث جعلوها على اعتبار الوجود وكونها  
معدلة لا لا تحقق في انحاء مع انهم يعلمون ان حقيقة كل شئ هي وجوده وكونها  
به وكان اطلاق لفظ الانصاف على الارتباط الذي يكون بين الماهية والوجود في  
النسب او الاشتراك فان لا يسر كاطلاقه على الارتباط الذي بين الماهية وسائر  
والاحوال بل انصافها بالوجود من قبل انصاف البسائط بالذاتيات والتجريد  
غفلوا عن هذه الحقيقة المذكورة يترجم قارة محققون القاعدة الكلية القابلة  
بالفرضية وتارة يكسروا ثقلهم على الاستلزام القائلين ان قاعدة الاشتراك  
لا يجوز في انصاف الماهية بالوجود كما لعدم المفارقة بينهما في انصافها بالانحاء  
المطلقة التي لا تتم الماهية عليها بالوجود بل بخلاف من المتقدم وهو انصاف الماهية  
والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما في الاجزاء الجزئية من الجسم الفعلي وكونها  
الوجودية كما لا بد والصورة كاشا خاضعتين او حقيقتين ومن لا يراه في  
هذا المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصله الوجود وجود  
ماهية ان اشيع وجودها بغيره لا يبين شئ من الوجود او اذ ان شئ منها هو  
فالكل له جزئيات اخرى معقولة غير جملة ماهية بالانحاء بل يمكن ان لا يثبت



وقد علمت ان ما وقع من ترتيبات على بقاء الامكان بعد ما اذا كان هذا الواقع في  
 الوجود ولم يمتد به من الوجود وقيل ان امتداد كلياته الكبرى يمكن وجوده في  
 امرها لزمها ان لو امتنع الوجود للميتة لكان المفروض واجب امتناع الوجود باعتبار  
 ميتة هذا حال غاية ما في الباب ان يتبع بسبب نفس الميتة فيكون كماله في هذا  
 حال فاذا ان كان في الوجود واجب فليس له ميتة واما الوجود حيث يفصل الذهن  
 الى امرين فهو الوجود الصفي حيث الذي لا يتغير بشئ من خصوص وعيوب هذا  
 لزمه سره والامور عليه بان لم لا يجوز ان يفصل العقل امر الوجود الى وجود  
 له ويكون ذلك المعروض ترتيبا شخصيا او كليا وتخصيصا الى الميتة على الكليات  
 اذا لم يتم ان الوجود غير ذات بل هو نفس حقيقة الواجب مدغم بان كلامه حقيق  
 ان تفصل الشيء في الحقيقة فهو وجوده الخاص كارجح به المعلم الثاني اوباقوله  
 كمال ما يفصل الذهن الى امرين حيث ما رضى هو الوجود لكان في مرتبة ذات كلياته  
 وكل ما له ميتة كلياته نفس نفس لها لا ياتي ان يكون لها ترتيبات غير متناهية الاما  
 خارج في مثل ان لم يكن الوجود والامكان والامتناع من لوازم الميتة  
 ترتيبا فالواجب لو كان ذات ميتة في ترتيبات تلك الميتة لا يجوز ان يكون جميعها متحدة  
 لذاتها والامتناع في الواجب معلوم واجبة لذاتها ولا تكون المعصية واجبة او غير  
 لكل ذلكها بطور لا يمكنه والامتناع هذا الواقع انهم يمكنوا لذاتهم ان واجب لذاته  
 هدف فاذا ان كان في الوجود واجب بالذات فليس في الوجود الصفي في شخص  
 بنفسه امر وما اشنع ما اورد عليه بعض الاعلام من ان ادعوا على امتناع  
 الترتيبات الغير المتناهية من غير ان يكون له ميتة كلياته اذ لا متعلقة ومتناهية  
 لا يمكن ان يتعدى ترتيبها في الواقع وان جاز في الوهم الزيادة عليها ولو سلم عدم  
 المتناهي فهو بعض لا يقتضي بطلان اللانهاية من حيث هو وليس له ترتيبا هـ بالمعنى الذي  
 ما لزم ان يكون الواجب غير متناهية فاقول ان الترتيبات في بطلان هذا قائل  
 ولا يلزم بطلان الترتيبات لولا ان على امتناع ترتيب امور غير متناهية موجودة  
 ومن ثم ترتيب الواجبات غير منتهية ولا يمكن ان تكون ترتيبا على كل شيء

بالعقل

بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من المتناهي والامتناع في ولا مرتبة وعيوبه من لوازم  
 امتناعه بسبب امتناعه فاذا قطع النظر عن الاسباب الخاصة عن نفس الميتة لا ياتي  
 عند العقل ان يكون لها ازيد غير متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام هنا  
 ليس في ابطال الترتيب في الواجبات عددية بل ان يقتضي ترتيبا او متناهي او غير  
 ان بطلانه منقول من غير بل الكلام في ان اذا كان الواجب غير متناهية كلياته فيكون  
 لها ترتيبات واما ما وقع وما كان كل من الوجود والامتناع من لوازم  
 الميتات فاذا وجب في مرتبة كلياته ياتي ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا  
 لو امتنع وامكنت لو امكن فتفصل تلك الافراد المفردة ثم تكون واجبة على الله  
 ولا متحدة ولا تكون هذا الواقع ايضا متشعبا هـ لا يمكنه والامتناع الواجب لذاته  
 يمكن لذاته هذا ايضا خلف فقلت ان لو كان الواجب ذات ميتة غير الوجود لن يكون  
 متناهي عن المواد الثالث وهو محال اقول وما منع لنا في هذا المطلب وهو في المطلب  
 مما ذكره صاحب الاشراف هو ان الوجود لو كان ذاتا على ميتة الواجب لزم وقوعه  
 تحت مقولة الجوهر فحتاج الى فصل مقوم فتركب ذاته واليهم فذلك ان يكون  
 مرتجع على حقيقة من حيث هو لو امتنع شيء عليها امتنع على افراده فلما لزم في  
 الامكان على بعض الجوهر ضرورة لما يشاهد من حدوث العناصر في ذلك  
 وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت مقولة الجوهر لزم مرتبة ترتيبه  
 امتناحيه باعتبار انفسه في لا يكون واجب بالذات هدف فكل ما له مرتبة ذاتية على  
 فهو امر هو امر عرض والواجب ليس هو امر عرض ولا عرضا لقيام العرض بعرض  
 فلا يكون له مرتبة غير الوجود وقد مثل بعض سادة العلماء مراتب الوجودات في  
 الموجودات بحسب انفسها الى العقل في اول الامر ان الميتة في مرتبة متناهية فان من المتناهي  
 ما له ذات ووجود وموجود وبشيء موجودا بالغير كما الميتة عند المعشاة  
 والمتناهي في الامتناع في مكان امتناحي الوجود عند حجب لذات او الواقع فضلا  
 عن امكان تصور الامتناع كالتصور في المتناهي كذا هو ممكن هناك ومنها ما لا  
 ووجود يكون مقتضاها حجب حجب الامتناع كذا بالنظر الى ذاتها الواجب عند



المشتمل فمقتضى الإنشائك وان اسكن تصور ما التصور يمكن لكن التصور مستحيل فيها  
ماله بالذات في عين وجوده فلا يمكن تصور الانشائك بغيره ما فضلا عما لا يشك ان يكون  
الموجود عند الحكماء فلا يترتب مراتب الموجود في الوجود ومبدا العقل على هذه النسبة  
وعلى كذا الفرق بغيرها خبايا العقل والذات لا تكون كذلك بل هي مستغنى عنها في الغير لا في  
والحق المستغنى عنها بله ومنه ما هو مضمون بالذات دونه هو عينه كقوله الشافعي كان  
مفهومه كالتماثل فبان ان للشيء ما يحيل له الشيء المظهر لا ما يقوم به الضوء كما يفهمه  
اهل الفقه الا ان يعنى بالقيام بها هو اعراض الحيازي والمفهوم في ذلك الامر مضمون وضوء  
منقضي له والمثاقفة ان الشافعي بان في الثالث ان الثالث انك ان اعلم ان الشيء  
وهو ذلك الحكماء في واجب الوجود غير محدد وما قال بعض المومنين من المثلث  
من ان مضمون الوجود كونه لقدر حقيقة الواجب قد انبسط على هيكل الموجودات  
تحت الخلق عند شي من الاشياء بل هو حقيقة فيقول ان فيه طورا العقل اقول ان  
علم من الفقهاء من عنده ان فهم هذا المعنى من اطوار العقل قد ثبت في اقام اليها  
عليه في بعض مواضع من كتبهم ورسا له ذلك فضل الله تعالى فيه ومن يشا الله  
واسع علمه **فصل** في ان وجوب الوجود حقيقة لقوله ان في هذا الفصل  
حكم ان احدها ان وجوب وجوده تعين حقيقة المقدسة في انما ان شخصه  
يعني ما به يشتمل المقهور المصداق لنفسه انما ما بان ان الحكم الاول فلا في  
الوجود لو كان في انما على حقيقة لا مشاع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان  
عادضا للذات فكان معانها لا تاتي احياها الى المؤثر ومشاع كون المؤثر شيئا  
منفصلا وان كان الواجب عليه موجبة مع كونه واجباً لذاته فلهذا احتاج  
المؤثر لكان هو الواجب لغيره والعلة ما لم يجب وجودها اسحق ان وجوب  
المحلول لان وجوب وجوده العلة سبب لوجوب وجوده المحلول وذلك في الوجود  
المعتبر في ذات الواجب هو الوجوب بالذات لا سببا لكونه واجبا بالغير لان  
كل واجب بالغير يمكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه **هذا**  
بالله يترى الكلام فيه كالكلام في غيره الوجود سواء لا جعل بالذات فيكون

بيان الحكم الثاني فلا في نفسه لو كان في انما على حقيقة بان يكون حقيقة  
مختصة بالمشخصات ان يكون تحت شخص ما يترتب على حقيقة رسوا في  
نوعا مشتركا او محصورا في واحد دون غيره كالعقل او الشئ لكان معلولا لذاته  
بالله ان الذي مر في وجوده وجوبه العلة ما لم تكن متعينة لا توجد بالعلل التي  
العلية على الوجود ولها مساو في التعيين بل عينه ولا يرد النقص بالصورة  
في كونها من حيث نوعيتها او بما لها بالهوية بالمشخصات اذا الكلام في العلة لا يستقل  
دون المعينات والشرائط علة الهيولى كما سبق وجوده مفارقة مع معان في  
ما واعلم ان حقيقة الواجب كما ان يمكن ان يكون معنى نوعيا مشخصا بانما في  
كما علت كذا يمكن ان يكون معنى جنسيا مخصوصا بفصل او فصولا لان الخبيث  
مهم في ذاته لا يابن كونه عين الوجود بالمشخصات في نفسه والقهر في الجماع في  
ان النوع لا يحتاج الى المشخص في قيام حقيقة وتقريره بل في ان يوجد في العقل  
بالفعل وكذا الجنس لا يحتاج الى الفصل في ثبوت المعنى المحسوس لانه في كذا  
المتخصص عن معنى النوع والعرض لا يدخل في تقريره بل يترتب على كل منها لا بأس بكونه  
بالقوة كذا في الفصل ووجوده الى الله امر مخصوص لذاته ومفهوم لوجوبه كذا  
مما في النصوص انشاء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته محبة الوجود فلا  
المقسم مقوما او خارجا ولا ثبت من قبل ان وجوب الوجود ليس له مرتبة  
الامر في الوجود فكل ما في من مقوما لوجوده كالفصل والمتخصص يكون مقوما  
لنفس حقيقة فلو كان الوجود المصنف الذي هو نفس حقيقة جنسا لاشياء  
كانت هي بعض المقسومة لكان الفصل يغيب المعنى الجنس وكذا الحكم حقيقة شخصه  
يتشخص في ذاته لكان المعنى الذي يحتاج في معناه الى المتخصص كذا في  
كما علت فثبت ان الواجب لغيره هو الوجود العجيب الذي لا يوصف بله جنسيا  
بانه نوع لا يوصف بانه على وجه في اي فرد هو طبيعة كذا في انما في ذاته منفصل  
بقدره عن سائر الموجودات لا يابن في العقل لا يابن او عرضي ولا عقل في انما في  
المادة اجمع انما على وان لا يتشخص ولا فصل في ذاته كذا في واحد له علة له



لا حاجة له فلا يبرهان عليه لان الحدوث البرهان كما تمت في الخيزان مشاورة كان في  
الحدوث والشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء فالعلم بما ان يكون او لا يشترط  
او لا يحتاج الى الجهد او الاستدلال عليه باننا ولو لم نخرج يعرف حق معرفته لا يغير  
بها حقيقة وجوده بل يثبت فلسفي غير واجب لوجوده بها على وهو البرهان على  
كل شيء فان العلم اليقيني بذي السبب هو وجود جميع الكمالات لا يحصل الا بالسبب  
وهو في حقيقة الحقيقة قل اي شيء اكبر شهادة قل الله نعم على استدلال عليه باننا في الدنيا  
وهو الاستدلال من حال الوجود وانما يقتضي واجبا بالذات كما اننا لا نرى كنه الحقيقة  
برهاننا فافضل بل كان قياسا شيئا بالبرهان على ما صرح به الشيخ الرئيس في  
الاشارة في قوله نعم تشهد الله ان لا اله الا هو فحصل في التوحيد واجب التوحيد  
يعني في الشكر عن في مفهوم وجوب الواجب وجود لا يعنى ان نؤمنه من غير  
على ما توهم لغا ومعارضة كونه نعم مستقصا بنفسه ان لا يكون في اي شيء  
الشكر كانه لا يتم في يادى الفكر كما لا يغير بعض الاشياء حيث قال ان ما ينشأ من ان  
التي هي نفس حقيقة كلف في اثبات وجوده فان التعيين او كان نفسا في  
نوع تلك المهية فمفصلة في شخصه بالشهوة انهم في ذلك لاحتمال ان يكون هناك  
حقايق مختلفة واجبة الوجود تعين كل منها نفس حقيقة فلا بد مع ذلك من ان  
البرهان على التوحيد فتقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لك فاشتركا  
في وجوب الوجود على هذا الفرض ومنها يبرهن بامر من الامور والام لا يكونا اثنين  
وما به الاشتيازا ما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل في هذا  
سبيل الى الاول ولا الامتياز لو كان تمام الحقيقة لك وجوب الوجود المشترك  
بينها خارج حقيقة كل منهما او خارجا عن حقيقة أحدهما وهو اى خروج  
وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال لاننا نبدأ ان وجوب الوجود  
نفس حقيقة واجبي الوجود لذاته قبل ههنا اثبات لان معنى قولهم وجوب الوجود  
نفس حقيقة الواجب الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة انه ضرورة وجوب الوجود  
لان تلك حقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتركت موجودين واجبي الوجود

من ظهور

في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما انه حقيقة الوجوب فلا منافاة  
بين اشتركتهما في وجوب الوجود وتمايزهما بقوام حقيقة أحدهما معنى كل من الحكماء  
ان وجوب الوجود عين وجوب حقيقة الواجب هو ان ذاته بنفسه انه مصداق  
هذا الحكم ومشاد انه بعد من دون ان تقوم اما من غير هذا حقيقة اخرى  
غير ذاته انه حقيقة كانت حقيقة كانت او اضافية ان سلبه وكنت قياسا سائر  
ذلك انك كما قد تفعل المتصل مثلا نفس المتصل كما في الصورة الجسم من حيث هو  
جسم وقد تفعل شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة لم تكن قد تفعل واجبي الوجود  
بما هو واجبي الوجود وقد تفعل شيئا ذلك الشيء واجبي الوجود ومصداق الحكم  
ومطابقة في الاول حقيقة الموضوع وذاته فقط وفي الثاني في حقيقة اخرى في  
قائمة بالموضوع حقيقة او اشتركت وكل واجبي الوجود لم يكون نفس واجبي الوجود  
بل يكون حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجبة الوجود في انفسها بحيث  
المعروض هذا الامر الى ما جعلها لك او جعلها بحيث مشترع من هذا الامر في  
في حد ذاتها كاشرة الوجود وبصارت واجبة الوجود فلا يكون واجبي الوجود  
لذاته فكل واجبي الوجود بذاته ونفسه واجبي الوجود بذاته ونفسه عليه سائر  
صفاته الحقيقية كالحقيقة كالعالم والعقدية وغيره لا سبيل الى الثاني لان  
كل واحد منهما يكون مركبا من ما به الاشتراك وما به الامتياز وكل واحد يحتاج الى  
غيره فلا يكون واجبا لذاته فيكون كل واحد منهما من الواجبين او احدهما كونهما  
لذاته هدفين قيل لا يجوز ان يكون ما به الامتياز اذ امر عارضا لا مقومات  
يلزم التركيب فلو كان ذلك يوجب ان يكون التعيين عارضا وهو محال فاما  
ثبت بالبرهان وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو وجوب  
الماض الحقيقة كثره كان يتم جميعها يتوقف على ان حقيقة الواجب نعم هو  
الوجود المحض القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب الدالة على الوجود المتكامل  
ما يعرضه الوجوب والوجود في حد نفسه كانه وجوب كونه يستلزم  
من الغيرة لا يكون واجبا وهذه العقيدة عما ينساق اليها البرهان ويخرج منها



كتب هل تعلم والعرفان وقد سلفنا القول فيها وما ينبغي ما نشئت به طبع  
الأكثريين وسبلات سدا ذهابهم وضلت ما ينبغي ابن كوش وهو الذي سئلوا  
بأنفسهم هذه الشبهة العويصة الدفع والعقدة السقيمة العمل وهي انه لم لا يجوز ان  
يكون هناك هويتان بسططان مجموعتان الكثرة مختلفتان بتمام المهية يكون كل  
منها واجبا بذاته ويكون مفهوم واجبا للوجود مشترعا عنهما معقولا عليها فولا  
عرفنا وان ذلك لا يوجب عن هذه الشبهة بان مفهوم واجبا للوجود لا يوجب اما الكثرة  
اشترى من نفس ذات كل منهما من دون اعتبار حقيقته خارجة عن نفس الذات  
اي حقيقة حشيتية كانت او مع اعتبار تلك الحقيقة وكلا الشقين مما لا ان اما  
الثنائي فلما من ان كل ما لم يكن ذاتية حشيتية اشترى على الوجوب فهو حشيتي  
ذاته واما الاول فلان مصداق كل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات مع  
قطع النظر عن اية حشيتية كانت لا يمكن ان يكون حقايق متباينة بالذات  
غير مشتركة في ذاتها اصلا وتلقى ان كل تسليم الفطرة يحكم بان الامور المتماثلة  
حيث كثرها متماثلة لا حشيتية جامعة لا يكون مصداق الحكم واحد وممكنا عنها  
بدرج مجوزة ذلك ان كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم  
على زيد وجوه بلا اناس فيه من جهة اشتراكها في تمام المهية لا من حيث اختلافها  
بالعوارض المستحصنة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك كالحكم على  
الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتراكها على تلك الحقيقة الحقيقية او في  
عرضي كالحكم على النمل والعاج بالابيض من جهة انضمامها بالابيض او كانت تلك  
الامور المتباينة متفقين في انسابها الى شيء واحد كالحكم على مقولات الحكماء  
بالوجود من حيث انسابها الى الوجود الحق جل جلاله عند من يجعل وجود  
الحكمات امر عقليا اشتراعيا او كانت متفقين في مرسلي كالحكم عليها بالانسان  
لسبب هذه الوجود عن الجميع لذهابها او اما ما سوى اشياء تلك الوجود  
المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا الى نفس العلم والوجود  
المصداقي المعهود بوجود من الوجود بلهية او انما القدر والوجود الى ان حقيقته

في ما ينبغي

وهي ما ينبغي هو عند امر قائم بذاته هو الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا  
يشعر بوجوده لا فصوص ولا نقد او ما وجد هذا الوجود ولا يمكن ان يكون غيره  
من شق اخر له ان هذا الوجود في ذاته مباينة اصلا عظم الله تعالى يقول جرت  
الوجود الذي لا يحسن كل في نفسه تا نيا فاذا نظرت فيه فهو هو ولا مزية في شيء من  
وجود ما الذي هو ذاته يدل على وحدته كما في الشرائع من هذا اللسان لا اله الا هو  
على وجوده في الحكمات كما في قوله تعالى اهل بك كيف يركب ان على كل شيء شئيد  
ولما تباين الله وملكوته به ان عرشه على تحصيل الواجب يتكفل لرفع الاحمال  
المذكورة يستحق بانه تهيئ مقدمته وهي ان حقيقة الواجب لم تكن في ذاته  
مصدقا للواجب ومطابقا للحكم عليه بالوجودية بل لا جهة اخرى غير ذاته ولا  
لزم احتياجه في كونه واجبا بوجوده الى غيره كما من الديان وليت الواجب  
جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك الجهة واجبا وموجودا الى لزم الترتيب  
من هاتين الجهتين ابتداء او بالافرة وقد ثبت بساطة نعم من جميع الوجود في  
نقول ينبغي ان يكون واجبا للوجود بذاته موجودا واجبا لجميع الحشيتيات الصحيحة  
وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر لا يمكن حقيقة من حيث هي  
يتامها مصداق حمل الوجود والوجوب ان لو لم يكن كونه ذاتا مرتبة من مراتب  
الوجود ووجد من وجود التحصيل اعداد ما كمال من الكمالات الموجودة به  
موجود فلم يكن ذاته من هذه الحقيقة مصداقا للوجود فيتحقق في ذاته حشيتية  
انكاشية او امتناعية بخلاف جهة الفعلية والتحصيل فيتركب ذاته من حشيتية الفعلية  
وغيره من الامكان او الاشياء فلا يكون واحدا حقيقيا وهذا مع قولهم واجبا للوجود  
بالذات واجبا من جميع الحشيتيات لا ما فهو لا ينبغي في الفصل التالي لهذا الفصل  
تمت هذه المقدمة من مقادير هذه كل حال ومجال تحصيله يكون حاصله انما يتحقق  
نعم وفي غيره يكون شرا من ذلك لولم نقول لولم نقول الواجب بالذات لا يكون بغيره  
ذاتية لولم نقول ان الملازمة بين الاثنين مستلزمة معلولية احداهما للاخر او معلولية  
كل منهما للاخر انما كالحق في موضع فخر اي من التقديرين يلزم معلولية الواجب



وهو شرط الفرض فاذا كان له من مرتبة من الكمال وخط من الوجود والعدم كذا  
هو الاخر ولا مبدعاً ومترشها انه يكون كل واحد منهما عدماً للنشأة وتكون فائدة  
المرتبة وجودية سواء كانت مشعرة لمحصل له او كانت ذات كل منهما بذاته ليست  
مفصلة الفعل والوجوب بل يكون ذاتاً بذاته مصداقاً لمحصل شيى وقد يشق  
يكون واحداً حقيقياً والواجب بالذات والمحقق بذا في الواجب فالواجب بالذات  
يكون من فطر الفصل بما مع النشأة الوجودية والاحتمالية الكالنية التي هي الوجبة  
بما هو وجود فلا مكافي له في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع  
الكالات ومنبع كل الخيرات وهذا الالهان وان لم ينبع للتوسطين فضلاً عن  
الناقصين لا يثبت على كبر من الاصول الفلسفية والمقدمات المطلوبة كنعته  
او كانت نفسه بالانفس في جميع على كبر من البراهين في الواجب  
واجب من جميع جهاته هذه العبارة موروثة من القدماء والحق ان معناها بانها  
عليها في الفصل السابق وهو ان الواجب الوجودي في مرتبة كاشية بغير ان يكون  
يكون له بطلان الحكم من واجب لمن فروع هذا الحكم قوله ليس لها المشقة  
فان ذلك اصل بترتيب عليه لهذا وذلك من خواص الواجب من هذا المحقق في  
المعارف عن المادة مظهر عند الحكم القائلين بامتناع صدور الحادث عن العلة  
الابدية وسط الحركة الدورية والمادة المتغيرة لو كان المفارق حاله منظره يمكن  
حصولها فيه استلزام انفسا من الحركة والاضاع الجسمانية وذلك يجب كبرها  
او متعلقا بالاجسام مع كونها عارفاً عنه بالصلية هذا خلف الدليل على الحكم  
فان ذاته كانت فيهما له من الصفات فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا  
ذاته كانت فيهما له من الصفات لانها لو لم تكن كاشية لكان شق من صفاته من غير  
بالضرورة فيكون خضوعه ذلك الغير وجوده على الوجود تلك الصفة في ذات  
الواجب في غيبته اي عدم ذلك حاله لعدمها اي لعدم تلك الصفة في ذاته  
وذلك لان وجودها على الوجود المعلوم وعدمها العدمية لو كانت كانت او لم  
وجود تلك الصفة معلول لمصدر ذلك الغير وعدمها معلول لا غيبته لم يكن ذاته

الافترق

اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط واجب لها الوجود لانها اما ان تجب مع وجود  
الصفة او مع عدمها فان كانت اي الواجب واجب مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها  
من غير حصولها بذات الواجب من حيث هي بل باعتبار حصولها لغيره وان كان الفرض  
مع علمها لم يكن عدمها من غيبته لمصدر بذات الواجب من حيث هي بل اعتباراً  
غيبته لغيره اذ الم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته لان  
الواجب لذاته عبارة عن وجوده اذا اعتبر من حيث هو مع قطع النظر عن ما سواه  
جب له الوجود في كل مكان فكيف هو هنا او اد مشهور وهو ان غاية ما يمكن  
الدليل ان يكون وجوده لصفة او عدمها بالغير لان يكون الواجب في ذاته او غيره  
متعلقاً بذلك الغير وقد كثر لان ادوا باعتبار الذات من حيث هي بلا شرط  
مع عدم ملا حظاً الغير باللائمة متوعدة اذ لا يلزم من عدم ملا حظاً عدمه  
الامر وان ادوا باعتبارها مع عدم الغير في نفس الوجود بعد ما فاللائمة  
مسألة كبر بطلان التلالم فان اعتبار الذات مع عدم الشايط على الذات المذكورة  
مع وجب جاز ان يستلزم الحال وهو عدم كون الواجب واجبا فان يظهر الخلف والامر  
ان يقرب الدليل هكذا اذا اعتبرت ذات الواجب من حيث هي بلا شرط اي مع قطع  
النظر عن ذلك الغير وجوداً وعدمها فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة  
محال لا يستلزم وجوده معلول مع قطع النظر عن وجود العلة او مع عدم تلك  
الصفة وهو انهم محال ليعرف ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب الذات لا يثبت في نفس  
الامر من هذين الامر من المحالين على تقيده باعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب  
الذات انهم محال لا يلزم بهتر مع شرط فلا بد من اعتباره وهو التالي فثبت الملازمة  
وبطلان التالي معلوم كذا المتقدم قبل هذا الحكم منقوض بالنسبة لان الدليل  
فيها يلزم ان يكون واجبة لمصدر الصفة بترتيب ذاته بلا مبدع في الغير فيشع  
تبدلها ونجد بها مع ان الخلفات الواجب غير كاشية في حصولها بالتوقف على امر  
متغيرة للذات متغيرة متغيرة والذات المذكورة واعترف به الشيخ الرئيس في  
الحيات لشقاء حيث قال ولا يشاق بان يكون ذاته ما خور مع اضافته ما كانت



الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد وليست بواجبة الوجود بل من حيث  
 ذاتها اقول تحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم محلة احكام من الكلام وهو ان  
 تعالى منها حقيقة كالتقدير والقدرة ونظائرهما وهي عين ذاته وبخلافه فان  
 حيث هي حقيقة وبذلك لا ندر اياها او مصداق لها بل اعتبار حقيقة اخرى كما اننا لا نقول  
 ومنها اضافية مختصة كالقدرة والقدرة وغيرهما وهي زائدة على ذاته متناهية  
 وحاصلة فيها الية فلا يخلو لو كانت كونه ذاتا عليه فان الواجب هو ليس هو  
 ومجده بنفس هذه الصفات الاضافية بل كونه في ذاته بحيث لا يتشكك منه هذه  
 الصفات وهو انما هو كذا بنفسه فانه مخلوق ومجده لا يكون الا ذاتا له ومنه  
 كونه حقيقة كالقدرة والقدرة غيرهما وانما هي اضافية بها يرجع الى سلب  
 الاضافات لصفات الشئ وكما ان صفاته الحقيقية تتكفر في القدرة والقدرة في  
 اختلافها في الحقيقة بل جميعها ترجع الى معنى واحد شئ واحد في حقيقة  
 القات فذاته تعالى تامة كمال في ذاته وبسائطه ليس في هذه الاسماء الا ما امر  
 في ذاته كما قال المعلم الثاني وجوده على وجه علمه قدح كونه على ان  
 شئ منه علم شئ اخر فانه لا يلزم التكرار في ذاته ولا ان شئ فيه علم شئ اخر  
 فيه فانه لا يلزم التكرار في صفاته الحقيقية فكذلك صفاته الاضافية في  
 انما لا تتكفر عنها ولا تختلف مقتضاها وان كانت ذاتا على ان تامة فانها  
 الى الاشياء وان تعدت سايرها واختلفت كونهها ترجع الى معنى واحد  
 واحدة وهي حقيقة الوجود لا محالة للاشياء فبذلك هي عينها اذ حقيقة واحدة  
 حصة وانعكس وهكذا جميعها الى سلب مكان قال العلامة الشيرازي  
 شرح حكمة الاشراق والمحقق الشيرازي في كتاب الشجرة الالهية ما اظهر  
 عن الشيخ المحي شهاب الدين نورسمر ومما يحيل ان تطلبه وتحققه انه لا يمتنع  
 ان تلحق الواجب اضافات مختلفة فيجعل اختلافات في ذاته بل لاضافة  
 واحدة تتبع جميعها وهو سلب لا مكان فانه لا يخلو حقيقة سلب الحقيقة والقدر  
 وغيرهما كما لا يخلو تحت سلب الجارية عن الانسان سلب حقيقة والمدنية غير

والاشياء حقيقة واحدة لا تتكفر عنها ولا تختلف مقتضاها وان كانت ذاتا على ان تامة فانها

كانت السلب لا تتكفر عن كل حال انتهى فثبت ان اضافية تقوم الى الاشياء اضافة  
 واحدة تحيل لمصلحة الاحتكاك فيها اذ انما هي اسبقها من الكلام الذي شمله  
 به عقل الاعلام من الكلام فنقول ان ذاته لا تتغير بتغير صفات ما هي حقيقة  
 وان تغيرت اضافة الى حكايتها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة مختصة  
 بها لا يما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات تستلزم التعلق الى امر كذا ويرد  
 على الذات والى الخبريات المتغيرة تحت ذلك الامر بل بالعرض فذات الواجب  
 كانت غير كافية ابتداء في حصول الصفات الاضافية بل يتوقف على حصول امر اخر  
 لكن ذلك الغير موجوده ووجوده حاصل من الواجب لان معلوله بالذات وبواسطة  
 معلوله بالذات والذات مستقلة في اقادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تقوم  
 بسببها من حيث وجودها بسببها تقوم واسئرها الية لا يمكن فربما يمتنع من حيث  
 امكاناتها في حد ذاتها لا تتعلق اضافة الى حقيقة واحدة والى الحقيقة وبذلك حقيقة  
 هذه الصفات النسبية لا يحصل الا بغيره لان الغير موجود حيث هو غير موجود حيث اعتباره  
 في نفسه غير موجود ومن حيث هو اثر من آثاره ولغيره من انوار مظهره ومعلق  
 لا اضافة وبذلك الاعتبار هو كذا اضافة الى حاصلا من نفسه وجوده ومن يمتنع  
 وجوده بلا مدخلية شئ اخر فيه وذلك الغير سواء كان واحدا او متعددا في حكم  
 امر واحد كلي بهذا الاعتبار وانما القدرة والاختلاف في حكايتها واحد وانفسها  
 وذلك لا يوجب تعددا واختلافا في ذاته فانه لا في صفاته والحاصل ان صفاته  
 الاضافية وان كانت زائدة على ذاته فانه لا يحصل بها كثرة في ذاته ولا التغير  
 ذاته لاجلها لانها لا تختلف بحسب حكايتها في انفسها حتى توجب كثرة اعتبارات  
 اختلاف حكايات في ذاته اقول نعم كما ذكرنا والقدرة والقدرة الواضحة  
 انما هي بالقياس الى الاشياء المتعلقة بها المقدرة والقدرة في انفسها والقياس  
 بعضها الى بعض واما بالنسبة الى ذواتها اذ هي الواجبة للمعالية فليست الا  
 مشبهة الى ذلك الباب بانساب واحدة تضمن ساير الاشياء وهي اما شقيقة  
 تترتب استبعادا مسببها على تترتب ظهورا تامة ومبدعاً فلا يوجب كثرة



فانه يتم كما لا يوجب عدل ولا شيئا الكثرة المتغيرة بغيره فانه وهذا مفعول  
عن الاقدمين من الفلاسفة الاول الى الثاني ام جميع النسخ ما يتغير  
على حسب ما يتغير ومتعلقات المتغير والمتغير في نفسها وبشيء من غيرها  
بعض فلا يوجب تغيره فانه يتم لانها بالقياس الى ذات الواجب في درجة واحدة  
بلا شبهة ولا تقهر بل بالهدوء والهدوء والمعتد به انما يتحقق للمسيحيين  
في سعي الزمان المطلقين في كونه لا مكان ولما الواجب له فوارفع واعلم  
من ان يقع في التقدير الجسم كما قال بعض الصوفية ليس عندك صياح ولا  
يعني ان نسبة وبعك المنزلة من وحدة والتغير والتغير الى جملة المتغيرات والتغيرات  
نفسه واحدة ومعينة في وجوده غير ما يشهد من هنا فليكن كذا معنى كلام الشيخ في  
التعديلات ان الاشياء كلها عنده لا يزل واجبات ليس هناك إمكان البتة  
كان شئ ما لم يكن في وقت فاما يكون من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما  
حدث استعداد من المادة حدثت فيها الصورة من هناك اذ ليس هناك منع و  
لا يحل في الاشياء كلها واجبات في حدوث وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندها  
في ان الواجب لذاته لا يشاؤك الممكنات في وجوده اختلفت كلمة ادباء النظر  
واصحاب الاقوال في ان موجودية الاشياء هل هي فذهب بعضهم الى ان  
ان موجودية كل شئ باقدا ومع مفهوم الوجود اتحادا ذاتيا كما في الواجب  
كما في الممكن وذلك المفهوم عنده امر بسيط كسائر المشتقات لا يدخل فيه للبدء  
لا الموضوع لاعاما ولا خاصا بل انما يعبر عنه بالفارسية بـ *سبب* وليس الوجود  
قيام بالماهيات الممكنة ولا تنسب كما في الواجب عند غيره ولا انصاف شئ من الاشياء  
بالوجود عنده الا في الاعتبار العقلي الخالف للواقع كما صرح في تعاليمه على  
كتاب الفيزيكا وذهب بولس الحنفي الاشعري وابنا علي الى ان وجود كل شئ في  
ماهية بعض ان المفهوم من وجود الانسان هو انما هو الناطق مثلا فلفظ *انسان*  
في لغة العرب كما وفاته في سائر اللغات مشترك بين معاني لا كما في سائر  
الممكنين على ان الوجود عنده قائم بالمهية في الواجب الممكن قيام سائر

علاها

عنه

بجملها من مذهب الحكام المشايخ انه كذلك في الممكنات واما في الواجب فهو عند  
هم فانه يتم بعد ان حقيقة وجوده خاص قائم بذاته من غير انشا الى الفاعل  
يوجد له او محل يقوم به وهو عندهم محال لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان  
شأوا كما في الوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود الحقيقي والوجود بغيره لا  
ان لا يقوم بالمهية اصلا ويعبرون عنه بغير علمهم بان الوجود الخاص يحتاج الى الوجود  
شبهة امتناع تحقق الخاص بغيره ولا العام اجابا بانه وجوده خاص تحقق بذاته لا  
بالفاعل قائم بذاته لا بالمهية عنه في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من الواجب  
والاسباب ووقع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خادما كما ان كون الشئ  
من مطلق الماهية او الشئ لا يوجب احتياجه اليها كين الوجود المطلق اعتباري محض و  
الوجودات عندهم حقايق مخالفة متكررة لا يجرى دعاء في الاضافة الى الماهيات كقول  
متناهية الحقيقة ولا بالفضل ليكون الوجود المطلق جنبها الا ان لم يكن لكل  
وجود اسم خاص في انقسام الشئ بل ان كانت الوجودات انما هو مجرد اختلاف  
الى الماهيات المعروفة لها ونعت جماعتها من الاخرين ان الوجود امر عقلي ابتدائي  
من المعتقدات الثابتة وهو ليس عين الشئ من الموجودات حقيقة نعم مصاد  
مجرد على الواجب فانه بذاته ومصدق على غيره فانه هو حيث هو بغير  
في الجميع فانه يجب له ان لا يلام الذي هو صفة لا يندرج في المحول في الممكن ذاته  
من حيث تكسبه من الفاعل وفي الواجب فانه بذاته الى هذا المذهب ما اختلف  
المشايخ كما يظهر من تتبع كثيره وطائفة اخرى ذهبوا الى ان موجودية تمامها  
يكون وجودا خاصا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو  
بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثرة في الموجودات بواحدة تكثرة وجودها  
فان الوجود الحقيقي الى الانسان حصل بوجوده وارتباطه بالانسان فهو وجود آخر  
وهذا الحق قولنا الواجب موجودا بغيره وحقه الانسان اذ انشأ في غيره  
اسم من الموجودات قائم بذاته ومن الامور المشتبهة اليه فحين لا نشأ فان  
صدق المشتق في قيامه بذاته لا اشتقاقا بل بذاته الذي هو جبره سلب القيام بانه



ولا يكون ما صدق عليه امر منسوب الى المبدأ لا معروضا له ان يخرج من الوجوه على  
ان امر خلاق المفعولين ما د باب اللسان لا غير بنية تصحيح خفايق العقليات واما  
التي تكون المشتق من المفعولات الثانية والمفعولات العامة والبدئية الاولى  
لا يصح ان يكون المبدأ حقيقة متماثلة من شدة الجهل الكثرة وقا فورية المعقول واصل  
قد يختلف بالقياس الى الامور والنسب وهذا المذهب الى ادراك المتألهين من الحكما  
وهو غير راضى عن ذلك لما تنبيه في موضعهم وما يفيهم من اواخر كتاب في المباحث  
الاشراق هو ان وجود المجرى سواء كان واجبا او مستكنا عقلا او نفسا عين ذائقة  
فالجبريات عنده على هذا الراي وجودات محضه قائمة بذواتها بدليل لاح لا اولى  
على كون سببه النفس لا شايه في الوجود ثم حكم به على انه وجود ما فوقها واقصر  
في بيان ذلك بقوله وان كان ذاق على هذه المباهلة فالعقول اولى ثم ان الراي  
على النسبة طائفة من المتقوسات حقيقة الواجب هو الوجود المطلق مستكنا  
لا يجوز ان يكون عدما ولا معدوما وهو ظاهر لا مية موجودة بالوجود او  
لما في ذلك الاحتياج والتركيب فيقتضي ان يكون وجوده ليس هو الوجود الشاكي  
اشد من المطلق فكذلك الوجود المنزه يحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق  
ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل وجود ولا يفيق ان هذا القول يجمع في حقيقة الى ان  
الواجب ليس بوجود الذات وان كل وجود حق الاشياء البينة واجب نعمها في  
الظالمون علوا كماله ان الوجود المطلق مفهوم على عقده لا تحقق له الا في المذهب  
تلك في تلك الوجودات التي هي ازيد وما توه من احتياج الخاص الى العام بطلان  
الامر بالعلم في العام لا تحق له الا في ضمن الخاص نعم ان كان العام ذاتيا للخاص  
هو التي في نفسه في العقل واما اذا كان عارضا فلا وما قولهم يلزم من ارتفاع  
كل وجود حتى الواجب فيشيع عدمه وما يشيع عدمه فهو واجب بقا لظنه بشاها  
عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجود لو كان امتناعا  
لذاتها توه وهو ممل على ان شاع رسته من ارتفاع بعض افراد الذي هو الواجب كسائر  
الذوات العقلية للواجب مثل الشئ والماهية والعلية والعالمية وغيرها

لا يفيق

لا يفيق بل يجمع لانه لا متناع انما قال الشئ بغيره لا يقول المتناع انما قال الشئ  
بغيره يجمع جهلا عليه بالمواظاة مثل قولنا الوجود علم لا بالاستفاد مثل قولنا  
الوجود معدوم وكيف وقد اتفقت الحقا على ان الوجود المطلق العام المعدوم  
ما ادى فيه نظرا بعد انقضاء الحقيقة والافكا والعميقة والرياضات العقلية و  
الحا هذه الشبهة هو ان موجوده كل شئ لا اشرا اليه سابقا انما في بكونه عين  
حقيقة الوجود في الواقع فان الوجود معدوم وهو من المفهوم ولا اعتبار به في  
الذات فورية وله حقيقة وذات بل تحقيقه في كل شئ هو وجوده الخاص بسبب  
الوجودات الخاصة امور ذهنية كالحقيقة الاشراقية والذاتيات بينهما التماثل  
بالذات كالحقيقة الشاكن بل بالاشد والضعف والكمال والفق في وجوده كل شئ  
هو حقيقة في الواقع سواء كان الوجود وحيث لا يمكن للعقل تحليله الى شئ  
وجوده كالأصيل وامكن كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود في كل شئ وهو اول  
بان يكون حقيقة من ذلك الشئ كما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما يعرض له  
البياض وان كان المضاف بالحقيقة هو اضافة وغيرها مضاف بالعرض والذات  
كاعرضت فالوجود من الذات والمهمات موجودة بالعرض وبهذه ان ذلك  
مذكور في الجملة الحكم المتعالية من كتابا ولما كان من الظاهر الحق احسانا  
المشايخ القائلين بغيره من الوجودات التي هي كالحقيقة مع كونها امتناعا للحقا  
وتعالفة الوجود الواجب بذاته لا يهتبه من المهمات فلو لم يكن ان يكون الوجود  
مضى واحدا نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجوده غيره من الكمالات العقلية  
فقد لا ندعى الواجب لو كان مشتركاً للكمالات في وجوده فالوجود اى حقيقة لا  
من حيث هو هو اما ان يجب له كغيره من العرض والماهية اما لا وجود والعرض  
لها اولا فيبطله شئ منها اى من العرض والماهية انما يسمى الى باسرها  
تبع كذا المقدم وشار الى بطلان كل منهما فافهم فان وجوبه الجزوي وجب ان يكون  
وجود الكمالات مجزوا غير عارض للمهمات لا متناع شافى للواز مع اتحاد الماهية  
وهو مخاى عدم عرض الوجود في المهمات كالحقيقة لا في الماهية كالمكان مثل



المسبح اعاجيب الخاط بعبته سطوح متساوية او السطح المحيط بعبته سطوح  
متساوية وكان المراد هو الاول مع الشك في وجود الثاني فلو كان وجوده  
اي وجود الماهون كالمسبح وغيره من الماهيات نفس حقيقة كمال الشئ العاقل  
ومشكوكا فيه في حاله واحدة وهو لا يخفى ان الشك في مقابل الشك في  
مقابل الشك لا يستلزم ملة كلام المعنى في قوة قياسا لثبوت الشك في  
نفس هذا لا يتكلم في الوسط اذا حصل ان المسبح نفس وجوده غير مصدق في الاول  
ان يبق انا نفعل المسبح مع العقدة عن وجوده اذ يبق انا الحكم على المسبح بانه مسبح  
ونفك في وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقة لما امكن ان نشك فيه في  
ثبوت الشئ في نفس حقيقة في وايضا العمل في الاول غير مفيد وفي الثاني مفيد فلا  
يكون الوجه نفس حقيقة قال بعض الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت الماهية  
بالكثرة اقول ليس كذلك لان المسبح وغيره من الاشكال ماهيات متوالت من الوجود  
و لا تقارن الزوايا واضلاع وهذه امور بدئية معلومة باذني العقلاء  
النفس وكذا القول في كثير من الماهيات التي يحصل وجودها في العقل بالنظر الى  
مع الشك في وجودها كيف وعلى صورة حاصل من الشئ في الذهن في نفس حقيقة  
لنا بالكلية وان كانت حيزا لشيء اخر فذلك الشئ وان كان معا وما هذا الوجه  
حصول صورة بل بعبارة كل شئ وجوده من وجهه لكن عين هذا الوجه معلوم لنا  
بالكلية لكنه يحصل صورة في المطابقة والجملة عند تصورنا لشيء من الاشياء وسواء  
كان بالكلية او بالوجه يحصل عند العقل صورة وكذلك الصورة لا محذور من الماهيات حاصل  
عندنا بنفسها معقول لنا كغيرها فامكن لنا الشك في وجودها او لا وهو الحق  
لكن يورد على الدليل المذكور ما ثبت في القدر بالمثل الجزئي وان غير جائز  
عندنا ان الماهيات مع الاعجاب بالسطح وهو ان وجودات الكميات كلها مجردة  
وامثال الجزئي كاف في هذا المقصود لا في المقصود بان الوجود لثبوت  
شيء من الكميات في الوجود وهذا انما ثبت لو ثبت عروق الوجود في الكميات  
كلها وامثال الجزئي لا يفيد هذه المقدمة الكلية لا نقول مقصودهم ان

عبارة الحق هو ان الوجود ليس مجردا على وجوده الواجب ووجودات الكميات بالحق  
ولهذا ثبت بالمثل الجزئي هكذا قيل فيه ما فيه وما يجب ان يعلم ان هذا الدليل  
لا يدل على ثبوت الوجود المطلق للماهيات بل انما دل على ثبوت الوجود الثاني  
ذلك ان الوجود في الاشياء يجب ان يخرج لا يكون تصور لها وحصولها فان تصور  
الماهي لا يكون الا بحصوله بتميزه في الذهن من دون وجوده اذ لو تصور تصور  
الماهي او تصور وجوده بتميزه بغيره في الوجود الثاني لزم منه ان كل شئ من  
الوجود في الخارج موجود في الذهن ولزم ايتم ان يتبين على الشئ في الذهن  
انما هو احكاما خارجية من الحركة والسكون والحركة والتحول والحقيقة والعقيدة  
والصور وغيرها وكلاهما متشعب فيقول الواحد بالجملة التي حكم بانها معقولة  
المهية الخارجية فيقول بالكلية وان اريد بها المهية الحاصلة في الذهن  
او المسلم انما معقولة بالكلية قولهم مع الشك في وجودها او العقلة عنه غير مسلم  
اريد منها من الوجود الذهني والخارجي ومسلم ان اريد منها الخارجي فيلزم ثبوت  
الوجود الخارجي للمهية العقلية لا زيادة الوجود المطلق للمهية المطلقة على  
كون المهية موجودة في الخارج عندنا هو انما هي من وجودها في وجودها عندنا  
عليه جملة بالذات وبالعرض كماله من طريقتنا وان وجب الوجود في طبيعة  
الموقف الا لا يرد عدم العروض للمهية لكان وجودها في وجودها اذ مقتضى  
الطبيعة النوعية لا يختلف ولا يختلف هدف اي لا يخرج في وجوده الباري تعالى  
منشع لما ثبت لبرهان ان وجوده ذاته وليس فيه وجود الوجود شئ هو الوجود  
ولا كان فيه جملة انما يشبه وهو محال وان لم يجب لاي الوجود من شئ حقيقة  
وثباته شئ مما كان كل منها اى من مجرد ما لا يفرده مكانا فيكون كل واحد منها  
لا سكا نه وعدم لزوم معقولة لعل فيلزم اتفاقا الواجب في وجوده الى الغير بالكلية  
ذاته كانه في جملة الصفات هدف بالبرهان السابق فاذا وجود الواجب غير متأكد  
يوجد الكميات بل ما بين الوجود مع اشتراك الجميع في مطلق الوجود العام القول  
عليها قولنا هذا الدليل يتوقف تمامه على ان الطبيعة النوعية لا تختلف



والنقص والشدّة والضعف والقيام بالذات والمحال في الغير وليس لهم برهان  
على ذلك بل لا يبرهان في شيء من هذه الصفات والزيادة والنقصان في الذاتيات  
ان لا شيء ولا يوجد اما ان لا شيء لا يكون في نفسه ولا في غيره ولا في الخارج  
لا يكون الا في نفسه ولا في غيره ولا في الخارج ولا في ذاته ولا في غيره ولا في ذاته  
في ذاته بل في الخارج وهو خلاف ما هو في نفسه وذلك فاسد بوجه الاول انه يصح  
على المطلوب الاول ان لا يكون في ذاته في الخارج في نفسه بل يكون في نفسه  
في ذاته بل في الخارج وهو خلاف ما هو في نفسه ولا يبرهان في ذاته بل في الخارج  
ان على ما بين في الوجود او العقل فبما يبرهان في الخارج بل في ذاته بل في الخارج  
من سبغ مية على من لا يفصل بعد لا يشترك في طهره او في الخسار او بامور غير متغيرة  
اتفاقا في تمام الحقيقة المشتركة بينهما وهما في الخارج بل في ذاته بل في الخارج  
الاشراق وهو لا يشترك في كماله ونقصه وقوة وضعفه فضل بينهما بل في ذاته بل في الخارج  
فصل بينهما في المراتب المتعاقبة وهما في الخارج بل في ذاته بل في الخارج  
ما لها من السواحي بالقيام من الذات والمشتبهات لها في الخارج بل في ذاته بل في الخارج  
والدليل المذكور لا يفي بهذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف لانه ان مقتضى هذا  
وما ذكره دفع النفس في بعض المواضع التي لا يبرهان في ذاته بل في الخارج  
انواعا من هذا المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت بينهما في المراتب المتعاقبة  
لنفي بالاتفاق الرابع ان لا يكون في السوادين الشديدين والضعفين ليس بامر  
خارج عن السواد وهو ظاهر هو اما الفصل او بنفس السوادية المشتركة الاولى  
فهي من الذات وهو المطلوب بان يطلون الاول ان الفصل الذي يميز بينهما  
الاخر ليس مقبولا لمية السواد المشتركة على تقدير منسبية ولا يكون مية لها  
كما عرفت ولما ان الفصل عرضي لمية الحس وهو بغير خارج عنها لما بالقيام  
الى مية الحس كما في سائر العرضيات فاذا كان الحس مشتركاً في ذاته والشدّة في السوا  
من جهة الفصل الذي هو غير مية السواد يكون التفاوت فيما اقره السواد

ففي

ففي فيه فليس قيل ان الذي يقع بالتفاوت على افراد هو العرضي المحمول كالاسبق  
على معرفته من سبغ الاشتقاق كالسواد وفي الاجسام في مثالنا هذا لا يبرهان  
بعضها على فرد من افراد من المبدأ لانه في حد ذاته في الغير المشترك والضعف  
على فرد منها ليس كالحس بل في حد ذاته في ذاته من دون التفاوت بين افراد المبدأ  
بالقيام الى المبدأ المشترك بينهما فطبيعة السواد على التوسط في افرادها  
الشدّة والضعف منكم وانما المشترك معنونه الاسبق على معرفته من سبغ  
شدّة وضعفه في حد ذاته في الفردين وعضول السواد وان كانت بينهما  
مختلفة في حيز العقل فغيرها السواد الذي هو الحس كونهما بالقيام على السواد  
المشترك في التفاوت بحسبها لا يجب ان يكون تفاوتاً في غير مية السواد قلنا ان القول  
بان الشدّة من السواد والضعف من السواد ليس بينهما تفاوتاً في السوادية ولا في  
حيز السواد عليهما بوجه بل التفاوت انما هو بين الحس من المبدأ في ذاته بل في ذاته  
يعيد من السواد كيف واذا كان الاسبق في الذي بين المبدأ بين موجباً لا خلاف  
المشتق على المرفوضين فانه لا يكون ذلك الا اختلافاً في مية السواد في حد ذاته  
على الفردين فان قلت ان ذات الاشياء وحقيقتها كانت هي الكمال في المقتضى  
والنقص ليس اذ اترو حقيقة وكذا كانت كلاً من المتوسط والناقص بالقيام  
ليسا من تلك الحقيقة بل هي ما قبل التعديل والتفاوت انما في المبدأ  
العددية واما الوحدة المعنوية فالحق ان تقول في الجماعة محدوداً في المراتب  
والناقص والمتوسط فان قلت ان السواد الطبيعي هو بغير مية السواد في الخارج  
بين المراتب الثلاث موجد في الخارج وان كان طرفه من الاشتراك والكمية له  
انما هو الذي في العقل بعد تجزئته عن الزوايد والمشتق اما انما  
للتعامل والناقص والمتوسط على ان تقديره فلا يكون مطابقاً للجميع كالمقتضى  
الطبيعية معيشة في المراتب فيكون البقاء من المراتب مستندة الى خارج عن  
الطبيعة المشتركة وهو المراد قلت ان السواد الطبيعي على الوجه الذي تصورته انما  
يتحقق في المتواضع من الذاتيات دون المشترك فان المية في ذاته بل في ذاته



فكون متعديا غير متعديا في المقولات والشكك ليس من هذا القبيل  
هذا اول المسئلة فان كل مرتبة يوجد منه في الخارج في ضمن شئ من اشياء متعدي  
لو امكن وجودها في العقل فيجب ان لا يوجد لها العقل عن الخارجيات بوجه ذلك  
المرتبة بغيرها في الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس الى تلك الازداد دون غيرها  
كذا حال مرتبة اخرى ايضا على هذا القياس من تلك المراتب الماخوذة من الاشياء  
الخارجية الموجودة في الذهن ليست في القياسية والتقص غير في واحدة فلا  
لو احدث منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع الاشياء من المنفعة بغيره فيجب  
نعم الجميع مشترك في نسخ واحد منهم غاية الالهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة  
ولفصلها من الالهام الثاني فيه عن الاختلاف في الازداد في جميعها بانها تتغير  
مباحثا للشكك على وجه يتغير من وضع الشكوك انما يطلب من الاستغناء لا في  
ومن السواغ العريضة المذكورة هناك في اثبات الشاوية في الذاتيات هو  
ازاء الزمان متناهية الماهية مع تقدم بعضها على بعض بالذات لا بالزمان  
ذاتها بالجملة الدليل المذكورة في هذا الفصل على ان زيادة حقيقة الموجود  
للماهيات انما يتم لو لم يكن الوجود متغايلا في نفس حقيقة اقسامه مع قيام هذا الوجود  
في الوجود لا يحل اتفاق مقصود حقيقة في جميع المراتب والافعال في الجزم والحوال  
كيف والجهة الجوهرية كالاشان ونحوه قد يوجد في الخارج لا في العقل او في الذهن لا في العقل  
مع كونها واحدة نوعية فالحق ان الوجود له حقيقة واحدة محتملة المراتب لا محتملة  
ولا فصل ولا يعرض لها الكلية واذا التعلل هو المصدر في العلم في النفس من الخارج  
التعديقات الذي هو العلم الواسع والازداد ليس متغايلا في الذات والحقائق في الوجود  
التي ليست امور اذالة على حقيقة الوجود فان الشكوك والتميز في الوجود في الوجود  
المتفردة نسخ الحقيقة المتفردة بعضها على بعض بالذات والحقيقة في تمام الاختلاف  
الاشكالية من الاولوية وعندها والقديم والناقص والقوة والضعف الوجود الذي  
لا يستعمل في الوجود بغيره وهو مقدم على جميع الموجودات العرض والوجود في  
اقوى من الوجود الجباري والقديم من الوجود اقوى من غير المتعدي وهو

نفس المادة

نفس المادة القابلة لاصفة الموجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة والزمان و  
العدد واشياءها من ضعفها والوجود واثنان لوجودات العرضية ولذلك في قفا  
في حاشية الوجود ان لا يكون في صفه في حاشية الوجود فاحتمل الوجود فاحتمل انما  
قالوا ان العقل مثلا بالاشع على المحيط والمحيط والصورة متقدمتان على الطبيعة  
فليس وطم ان مهية شئ من تلك الامور متقدمة على مهية الاخرى والحق الجوهري  
على الجسم وغيره متقدم وتباخر على المتصور ان وجود ذلك مقدم على وجوده  
فالعلمية والمعنوية والمثلية والناشر والكل في الاشياء بسبب لوجودات  
في الوجودات بنفسها في الماهية لا بالماهية الوجود الواقع في كل مرتبة بل في  
لا يتصور وقوع اخر مرتبة ولا وقوع في مرتبة الاخر سابقة او لاحقة واشك  
التعصير المتعصير في باب اعتبارية الوجود وكونه اما عقليا لا تحقق في  
الخارج هو صاحب الاشراقية انه يمنع كون وجود الواجب غير حقيقة وانه  
حيث قال في كتابه من انه ليس في الوجود متاعين مهية الوجود فان ان نشأ  
مفهومه يدرك ان الوجود الوجود لا يكون له وجود ابد وكذا في كل  
في وجوده فيتم الاخير النهاية ولا يحصى لان الوجود المقول على الموجودات اعتبارا  
عقل وجوابه ان حقيقة الوجود وكذا في الحقيقة في الوجود او على ما حصل في الذهن  
فان امر كل وان شخص بامور حقيقة الوجود ليس كذا في اعرفت وما حصل  
فيها امر اشراق عقلي وهو وجود من وجوده والعلم بحقيقة شئ وقف على المشاهدة  
اخصرية وبعد مشاهدة حقيقة ولا كسناه مهية في عبادة عن الازداد  
لهذا الشك والاولى ان ردد هذا الوجه معا وحسن الزامية للشاوية في كل  
في سلكه الاشراقية لما استدلوا على معاصرة الوجود للماهية بما من ان العقل  
المهية ونشأ في وجوده على الشكوك فيكون نفس المعلول في ذاته في وجودها  
متغايلا في الوجودات فالوجودات على المهية فيهم بعض هذه الحقبة في الوجود  
الوجود انما يوجد الغناء مثلا فبما لم تعلم انه موجود في الاعيان ان  
فيما ج الوجود الى وجود اخر يتبع متبعا موجودا معها الى غير النهاية لكن ما اورد



عليه يوحى متقدمة اصل الحق فينبغي ان لا يفتقر في الواجب لذاته عالم بذاته  
لان ذاته الواجب مجرد عن المادة وعلاقتها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان لها  
مستقما او خلا في محل مستقيم او يكون نفس المادة القابلة للصورة والاعراض  
اذ المادي لا يتغيرا عن احد هذه الامور والتعلق بالامر هاتين فكذا القدم اما الاول  
والثاني فلا يستلزمهما التركيب والاحتياج الى التغير في الوجود وهما صفتان في حق  
الباري نعم واما الثالث فلازم المادة كما علمت فحينها الوجود لا يستقيم بنفسه  
بل بما حصل فيه لانها تحصل بالقوة والقائمة والواجب قد يحصل العقليته ولا يحصل فلا  
يكون الواجب هو مادة كما لا يكون ومادة فيكون مجردا كيف وهو لم مجرد بذاته  
عن كل معنى غير الوجود فضلا عن المادة وهذا شرا وكل مجرد عن المادة قائم بنفسه  
لا يتغير كالصورة الذهنية الكلية عالم بذاته وانما المادي هذه المتقدمة بقوله  
ذاته حاصل عنده اي عند ذات الجبره اقام بنفسه صفة له فلهذا في العالم مجرد  
سواء كان مجردا كالصورة العقلية القائمة بالنفس او ماديا كالصورة النوعية القائمة  
بالحواس فكل ما حصل له شيء مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالم بالمادة لان العلم هو  
حصول حقيقة الشيء مجردا عن المادة ولواحقها عند الذات المستقلة الوجود  
لازم كون المصيرك شاعرة بذاتها واعلم ان المادي لا يعلم ان كان هو العقل فحينئذ  
المعلوم الجبره لان علم عن المادة اي عنها وعن لواحقها وان كان قط لا ادرك فلا  
يجب عليه الجبره بل غير ما هو الجبره وبما ذلك ان الشيء لا يتغيرا ما ان يكون متغيرا  
للموجودات فيكون من جهة مقداره متغيرة فلهذا في الانسان في الخارج لا يتغير  
متغيره فيه كبقائه لا يتغير من وضع ومقدار وكيف وان بحث لوان كان مجرد  
لا يقدم او مقداره متغيرة السواد الحركة حيث لا يرتفع احد هما يرتفع الاخر  
اما ان يكون مجردا عما سواه من الاشياء والنسب كالانسان المطفلة المطابقة  
لاخرها المتفاوتة والعظم والصغر مختلفان في الوضع والابن والحق ولو لم يكن  
لانسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص ووضع لما طابقت الكثير من الاشياء  
فيها وقد علمت ان كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما تلحقها لانها لا تتغير

عليه

لهية استغناء تير يلحقها ولا لم يتلحق عنها وقد علمت ان جميع جهات الاستغناء في القوة  
متشابهة لها الاول التسمية فكل متلبس بالامر غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة  
عن امتياز الشيء عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره مادام كونه متلوا بغيره لا يكون  
معه ما بل يكون مجردا فاما المعلوم اما مجرد عما سواه بالكلية او غير متغيرا في غير  
في وجوده واما مجرد عن بعض ما يتغيره مقداره متغيرة الاول والثاني ليسا يتغيرا  
والثاني ليسا محسوسا سواء كان مبصرا وملمسا او مشعورا او مقاسما  
او متخيلا او متوقفا فكل ادركك يكون متغيرا عن التغير بل عن المادة وملاكها شئها  
او ضيفا فالحس كذا يصير شئها يأخذ الصورة عن المادة ويجرد هاتين لكن لا يلزمها  
عن اللواحق من اللون والوضع وغيرهما بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبتها  
وبين المادة واما الخيال فان مجرد الصورة المتغيرة عن المادة مجردا واشكالها لا  
يجرد هاتين اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه قد يدعى قليلا عن هذه الاشياء  
في التجريد لان يدركك امور غير مادية في ذاتها ويأخذها عن المادة ادعى لها ان  
تكون في مادة هذا التراجع والتجريد اشياء مستقصاة واقرب الى حقائق الاشياء وهذه  
من التجريد بل لا يتبين الا ان مع ذلك لا يجرى الصور عن لواحق المادة بالكلية بل  
تجزئتها بالقياس الى مادة مخصوصة وبما ذلك الخيال واما القوة العاقلة فالصورة  
المستقيمة فيها اما صور لا يتغير ماديتها فهو من اتحاد الوجود اصلا واما صور لا يتغير  
ماديتها ذاتها ولكن قد يعرض لها التعلق بالمادة او صور وجودها الخارج عن  
مادي ولكن قد يجرى بها العاقلة عن المادة وملاكها بغيرها غير متغيرا تاما وانما  
تلك حيث وصلت الى حقائق كنهها وتلاقت ذاتها بالالتصاف من امر غريب وكما  
كل معلوم اذ كان وجوده لا دل مع عواشي المادة كما يحصل لا معقولة لمعانيه  
عواشي غيرية فتصير في الانطباع على كثيرين واذ كان في جوهر غير متغيرا كما في  
لا محسوسا مخلوق عنها فكل من جانب له كذا في كل قوة مله كنهها كنهها كنهها  
فذلك الصورة لا تميز في ذاتها اذ لو لم يكن فيها مجردة عن المادة لكان لتلك القوة  
قوام وجود دون المادة فم كان حسيما منه فلهذا يلزم من ذلك ان تلك الصورة



الممكنة تلك القوة لم تكن شأني من الفواشي التي يوجب محسوسيتها وعدم انطباقها  
 على كثير من وكل جوهر قد سئل فيه صحتها اذ اكرهية فبين ان يكون معها امور  
 من اللون والوضع وغيرها في لا محذور غير متعقلا مشترك لعدم المأذ في  
 غواشيها فان قلت لم جاد والوضع واللون وغيرها فاذا كانت الحسنة قد عشتا  
 اليها محسوسا واذا كانت الجوهر لم يسير وكذا قلت لانها اذا كانت الجسم او الجسم  
 انشئت فيه كما ذكرنا واذا كانت الجوهر العاقل لم تؤثر فيه اذ لو كانت تؤثر فيه  
 لكان يعد من رتبة اعنه كما ان العقل لا يتغير من اقتران عوارض غير رتبة في رتبة  
 حتى لو انشئت في رتبة لم يكن متغيرا والمعتق لا ياتي كونه معتقلا من غير رتبة  
 واكثر انما يعدم تأثيرها في رتبة كونه معتقلا فقد تحقق من رتبة عطفها كذا  
 ان مدارها في رتبة والمعتقولة على كون الشيء مجردا عن المادة بالكلية سواء كان في رتبة  
 مجردا او غير مجردا ايا هو مدار الحاسية والحسوسية على كون الشيء متعلقا بما يقع  
 تعلقي وان كان مدارا لا يركب مطلقا على من هو من الفيزياء لكن العقل انما يكون مجردا  
 تام وفيه من حكمه وسائر احواله كانت الحسية مجردا عن رتبة متعقلا في المراتب والادراك  
 مدارا في رتبة والمعتقولة على الفيزياء التام من جانب المدرك والمدرك على رتبة  
 يكون في غاية التجرد والتباعد عن المادة وملايسها وجودها وانما لا يستقل  
 الفناء كما سواه فيكون عالما لما في العلم تاما فالباري علمه بانه وهو المطلق في رتبة  
 الذي هو عين ذاته عالم وعلم وعلمه وكذا علمه في الوجود عين المادة في رتبة  
 بين علم البارئ وقوى العلم المتعارف ان علمه من وان كانت عين وجوده تام  
 لكن ليست عين بيناتهم لزيادة الوجود على المادية هناك فلا خلاف في رتبة علمه  
 وانما انما عين وجوده لعدم التعارض بين الذات والوجود في رتبة واعرف في العلم  
 الرازي في المباحث المشترقة على الحكم حيث ذهب الى ان علم الحيز بل ان لا يترك  
 على ناته بان الاشياء التي تعقل ذاتها لو كانت عقلا لذاتها غير ذاتها على ذاتها  
 من عقلا عاقل لذاتها وليس كذلك اذ اثبات كونها عاقل لذاتها في رتبة  
 يحتاج الى محسوسات قائمة بها وان اثبات علمها غير بان اثبات وجودها في رتبة

من انفس

من اثبت وجود البارئ قرر اثبت علمه بذاته بغير بل بغيره اقامة حجة اخرى على ان  
 بل ان معقولة الشيء عبارة عن وجوده لشيء له فعلية الوجود والاستقلال بالجوهر  
 المتعارف لما كان محسوسا بعينه غير موجود لشيء اخر بل يكون موجودا لذاته كما هو  
 لذاته فاذا حصلت رتبة العقل لا حركات بل لا اعتبار بوجوده لشيء اخر لذاته  
 فلا جرم صارت معقولة لذلك الشيء لذاته وانما لم يكن مهية بهذا الاعتبار بل باعتبار  
 وجودها في ذلك العاقل فان لذاتها فكيف عقلا ذلك العاقل بهذا الاعتبار وانما عا  
 لذاتها في هذا الاعتبار غير ما صلت لها بل لغيرها ومناط رتبة الحيز ذاتها في كون  
 ذاتها صالحة لا لغيره ومحصل القول ان عاقلية الجوهر مجرد ذاتها هي عين وجود  
 الحاصل له في الخارج لا عين مهية في نفسه ولا عين وجوده لشيء اخر فلا يلزم من عقل  
 مهية الجوهر مجردا عقلا عاقل لذاته العلم ان مجرد يكون وجوده مهية كما لو اوجب  
 ولما استحال ان تسام حقيقة بغيره بالكلية في العلم من ان لا يكون عين الحيز  
 المتعاضد بل الجانين انسام وجوه من وجوده كونه واجبا لوجوده وحسب المظهر في العلم  
 فلا يلزم من تعقلنا اياه بوجه تعقلنا عقلا لذاته الذي هو عين وجوده وذاته  
 بل يحتاج الى استنباط بيان مبرهاها وذلك للاعتراض بما نقله المحقق الطوسي عن  
 الرازي في شرح الاشارات بلك العبارة انا بعد العلم بان الله ليس عيب في العلم  
 فيه قد شكك في انه هل يعلم ذاته ام لا وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا ويدل ذلك  
 على ان كون الشيء عالما لشيء مغاير لمحصل ذلك الشيء له واجبا عنه بقوله ان  
 انما يقع انما لم يحقق ان ذاته راي وجه حصول لذاته وان غيره راي وجه حصوله فان  
 معاني الحصول مختلفة فاذا رايه حقا بغيره وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات  
 يقتضي علمه بذاته وصفا لم يشكك في ذلك انما لا يصح ان يكون له علم ولا يتحقق ان  
 ما ذكرناه اظهر في الجواب واقرب الى التعقيب فان مناط التفكير كونه حصول الشيء  
 لذاته وحصول الغير له هو عين علمه بذلك الغير لا مجرد الاستدلال ولا يستلزم به  
 بين الحصول والعلم في علمه بغيره كما ذكرناه لا بذكره لما ذكرنا ان لا يركب حصول  
 حقيقة لشيء عند المدرك بها حتى كان مظنة ان يقر المدرك بهذا المعنى من عقول

هذا



الاشارة والاشارة لا تقتضي تغيرا المتضادين ويلزم من هذا امتناع تعقل الشئ  
لعدم المتغيرة بين الشئ وذاته فمثل ما ذكر في هذا الفصل من ان الواجب علم ذاته  
ثم على تقدير كون الامور كانت عبارة عن تمثيل صورة لمعرفتها عندك فالتشبيها  
لغيره فاما النفس فذلك غير معتول فاورب هذه الجواهر لرفع هذا الاعتراض فتمتعقل  
الشئ لذاته لا يقتضي المتغير بين العاقل والمعتقل وذلك لان العلم حقيقة حقيقة  
الشئ مجردة عن المادة ولواحقها عند المذكر وهذا أي حضور حقيقة الشئ على الشئ  
اعلم من حضور حقيقة الشئ المتغير ولا يلزم من كذب لاضل الذي هو حضور حقيقة  
الشئ المتغير كذب لاهم الذي هو حقيقة الشئ لان الاضطرار في عدم والا هم لانهم ولا  
يلزم من انشاء الالتم وكذا تعقل كون الشئ معتقلا هو ان كون مرتبة عند شئ ولهذا  
اعلم من كونها عند شئ متغير لها عند شئ متغير لها فان الالتم عند الشئ اهم في المقام  
من الالتم عند شئ متغير وايضا ان يقول لهذا هو عينه حمل الاشكال فان كان  
تعقل الالتم عند الشئ حاله ايضا معتقلا تعقل الالتم في شئين ارايت لوان قال  
الحركة لهم من الحركة للغير فليزيم صحة كون الشئ محركا لنفسه كذلك الموجودية لهم في  
من الموجودية للغير فليزيم صحة كون شئ موجودا لنفسه والواجب ان المتغير الاعتبار  
كافة الحصول ولا خافه وليس يخاف في الحركة والواجب ان كلاً من هذا الحقيقة  
المقدم وتقدم الشئ على نفسه وقياس تقاير العالم والمعلوم في علم الشئ في نفسه  
تقاير العالم والمستعمل في معالجة الانسان نفسه او وقع في شرح الاشياء والتجريد  
فان تقاير حيتين العالمية والمعلومية محي والمهم والاهدا ولهذا يتحقق في حق  
الباري نعم مع كونه احدى الذاتات لا حيثية جميع صفاته بخلاف المتقارير  
بين الالتم ولا استعمال فان المعالج يلزم الالتم في ملكة الالتم في الالتم  
والمتعلق يلزم فقد هذه الاشكال ووجه الاستعداد لتجملها المستلزم من المادة  
مستلزمه ان قطعاً بخلاف العالم والمعلوم في علم الشئ في نفسه في كونه كون  
الشئ عاقل ولا معتقلا لذاته لا يلزم هناك اشية لانه الذات ولا في الاعتبار  
واحدة والاعتبار واحد كونه في الاعتبار تقديم وقا حيزه ثم تطلب المعاني والاعتبار

المحصل

المحصل شئ واحد لا يمكن ان يحصل حقيقة الشئ مرتبة ثم اورد الحق دليله اذ  
عدم وجوب المتغير بين العاقل والمعتقل بقوله كل واحد من الناس تعقل  
ذاته بما يشتر من غير ان يكون العاقل متغيرا للمعتقل ولا اي ان تقاير التحايل كراي  
لحق واحد من الناس نفسان احدهما عاقل والاخر معتقل ههنا لا يقتضي العقل  
واحد محال اذ لا يمكن بشئ كل واحد لذاته نفسا واحدا في ان الواجب لذاته  
عالم بالكمات اي جميع المراتب المعقولة لا يحد من المادة ولواحقها وكل موجود على  
ولواحقها محيول يكون عالما بالكمات فالواجب لذاته يجب ان يكون عالما بالكمات  
اي بباير المعقولات اما الصغرى فقدم ذكرها في الفصل المتقدم واما الكبرى فانه  
كل موجود بالامكان العام الشامل بالواجب يمكن ان يعقل ولهذا بان لاضفاء في بعد  
ان يشتر بان المانع من كون الشئ معتقلا هو علايق المادة والمجرد جعله عن تلك العلايق  
والنقص بان الواجب لذاته متعقل العقل مع كونه مجردا في المطارحات غير واد  
معتبر امتناع تعقل الواجب هو ان المعتقل البشرية لا تصور لها عن ذكر لا يمكنها  
تعقل حقيقة الواجب وذلك لانها في امكان معتقولة في نفسه المانع عن الكناه  
بأنه غير غاية وتصوره وتكون تلك الشئ عين الخفاء فيقول ما يمكن ان يعقل وحده  
يمكن ان يعقل مع كل واحد من المعقولات لا محالة وقل ذلك ان حكم شئونها لادولتها  
والحكم شئ على شئ وسلبيه عند يقتضي مغايرتها في الذهن فاذن لا شئ يصح ان يعقل  
وهذا لا يصح ان يعقل مع غيره فكيف يمكن اي صل ما يصح ان يعقل ان يقاير سائر المعقولات  
في النفس اي في العقل فان الالتمك والعقل هو جنة سموة المعتقل مجرودا  
ولواحقها متعقل الجرم مع سائر المعقولات عبارة عن حصوله مع ذاته العقل ولهذا فانه  
ايها في العقل لا يمكن ان يقاير سائر المعقولات في العقل يمكن ان يقاير نفسه  
المعقولات لذاته وبالنظر الى مرتبة سواء كان في العقل او في الخارج لعدم توقفها على  
انظم على المقادير في العقل ولوصية المقادير في العقل بان الخارج لزم توقفه صحة  
مقاديرها المطلقة على جعلها مع في العقل الذي هو المقادير المخصوصة ولهذا التباين  
اشترط الشئ بنفسه بان ذلك ان لا يشترط ان لا يشترط المقادير المطلقة وتقدم على

المحصل



في العقل وشرط المتقدم شرط للتأخر لو كانت صحيحة لمط شرط بالمقادير في العقل  
لما كانت المقادير في العقل مشروط بالمقادير في العقل وهذا هو اشتراط الشيء بنفسه  
الحاصل ان صحة فرع من المقادير كما في قوله على صحة طبيعة المقادير من حيث الطبيعة  
المشتركة دون شرط وكل ما يصح على الطبيعة صح على الفرض فصح المقادير المطلقة بان  
الجبر وسائر المعقولات ليس يفرم صحة المقادير الخاصة بها ومقادير المعقولات  
في الخارج الجبر لم يتأثر بغيره هو المعنى بكونه عالميا بما فينا من كل جبر قائم بذاته يصح  
بكونه عالميا سائر المعقولات قال بعض الاشاعريين وهما نحاسا اما ان يكونا او لا  
تقدر المقادير المظلمة على المقادير الخاصة بالاشاعرية انما كانت المقادير المطلقة انما  
وهو من واما ثانيا فلان الاذن من المقادير في العقل صحة المقادير المطلقة فمن  
الخاص فحاز ان يصح لذات الجبر المقادير المطلقة فيكون هذا الخاص فقط لان  
الجبر لا يثبت لا يقبل الا هذه المقادير الخاصة اعم المقادير العقلية فان وجد الجبر  
في الخارج امتنع المقادير المطلقة لا شفا وشرطها الذي هو الوجود الذهني وقد  
ان من الجبر وجوده كما نتج في الذهن والخارج وان وجد في الخارج ففان  
ان يكون الذهن شرطاً للمقادير والوجود الخارجي ما انفكها وهي التقديرين اول  
ما يقع لها الذي هو الوجود الخارجي وعلى التقديرين لم يصح المقادير العقلية بل  
على امتناع تعيين صحة المقادير بالنسبة الى هذه المقادير الخاصة هو وجود العقل  
في الجبر القائم بذاته فيلزم احد الامرين اما ان يكون الدليل وبطلان هذه المقادير  
اقول اما الجواب عن الاول ان تقدم العام على الخاص من حيث شتم الى العام  
وشق ايد عليه الذي باعتبار تحقيق الخصوص ضرورة وان كان بحيث لا يتوقف  
على العام كما في العريجات وذلك ان القدرة كما فيهما لا يتعدد واما عن الثاني  
اذا جاز انصاف العام بشئ ولو في ضمن الخاص جاز انصافه بذلك شي لان  
لما في جبري عن ذاتها كما يصح على طبيعة لثباتها مع كل فرد من افرادها  
مطلوب والوجود الخاص من حيث لا يفرق لا لازم لها انما يلحقها من جهة المادة واسطة  
في الا يكون ماديا معش عليه فكذلك واما عن الثالث فبانه ماديا في احد طرفي صحة المقادير

المطلقة

المطلقة على هذا النوع من المقادير المطلقة حتى يتيقن من الدليل المذكور بان يكون  
صحة هذه المقادير في العقل في طبيعة العام في المطلقة من دون تفرقة المقادير المطلقة  
عليها لا ينبغي ثم اني انما اقول بان هذا الدليل يوجب اخذ من الايراد احد هاتين  
من جهة وجود المادية في الجبر من جهة وجودها في العقل كالتحقيق والتحيز في الجبر  
والوضع وغيرهما فيمنع فتقنها في الخارج امتناعا وانما متعلقا فعل مقادير العقل  
عقول في العقل من قبل الاوضاع في الحقيقة جواز المقادير المطلقة في الخارج في  
ثانيها ان المقادير المطلقة على ما ان متباينة جبر الاشكال العقلية كقادير الجبر  
مقادير عرضية معشوع ومقادير ذى وضع بغير ذى وضع ومقادير زياتي بغير ماني  
فحينئذ يكون المقادير بين العدم والذات في هذه المقادير من المقادير في المقادير فيكون  
لا يتحقق بينهما جامع معشوع مشترك فلا يمكن مقايستهما احداهما بالاشاعرية المشتركة  
ليس الا المقادير المطلقة فقط وانما انما في قوله انما انما انما انما انما انما انما انما انما  
انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما انما  
في شخصه فاعلم ان المقادير المطلقة من الدليل المذكور بان انما انما انما انما انما انما انما انما انما  
فمنها الاقتران الاخر كبريان لكونه منوما على في الزمن واذا ثبت صحة الاقتران  
الذهني ثبت الاقتران الفعلي وثبت منه صحة الاقتران الخارجي لكونه فرادى الاقتران  
وكل ما يصح على الطبيعة صح على الفرض لثباتها في جميع الدليل المذكور بان ما يمكن انما  
بالاشاعرية العام يجب وجوده لفقدها في المتطرفة في المقادير العقلية لانها  
باسمها لا يوجد لتعلقها بالمادة وهو مشف فيها وبالجبر الدليل المذكور انما  
على تقدير ما يلحق الطبيعة باعتبار انما في طبيعتها في الخارج فاسد لا اول  
ان يتكش في هذا المطلب بدليل آخر وكل ما يمكن لاجل لوجوده بالاشاعرية العام  
بحسب جوده له ولا كان له في متطرفة فلا يكون فانه كما في قوله في الامور الصفات  
هنا من انما ولجسب جميع جهات الامور انما في جميع القياس ما يمكن جوده  
للجبر فهو واجب لخصوص العقل وبسبب تعلقها بانها في حصوله له في القوة فقط  
الحصول على استعداد مادة عقول فيكون ماديا معش عليه فثبت ان على جوده

هذا النوع من الحقيقة



بالطبيات وهو الكبري في القياس في الاصل ولو جعل الحق الكبري هذا ككل شيء  
فيكون ان يعقل سائر المعقولات فيبلغ القياس بعد اثبات هذه المقدمات الكبرية  
ان الواجب يكون ان يعقل سائر المعقولات وقال بعد ذلك كل شيء الواجب على  
العالم في وجوده الى اخر الدليل فكان له في كتابه ان يطرح على وجهه في الدليل  
من موهبة اثبات المقدرة انما يكون ما يمكن للوجود واجب الحق لا يكون له في  
عن نفسه في واضطرار واعلم ان الحق اشتاق في علم الواجب بالاشياء الكلية  
مذهب الحكاه الفاضلين بارتسام صور الموجودات في ذاته ثم انكسرها الى  
وارسطها ليس وهو الظاهر من كلام الشيخين الى بصره انه على الفيزياء  
بالجملة من اجزاء العالم الاول من المشايخ ونقصه ما يستفاد من كتبهم  
الاعتقادية في حق من الصور الموجودة في فساد من السماء بالوصف والمصنوع  
المعقولة في ذلك وهو الصورة المعقولة من الموجودات بل ربما يكون الامر والعلم  
ذلك كصورة بيت في البناء ولا في الفهم فحينئذ يصير تلك الصورة المعقولة  
مركبة لا عناصر لها ان يعجزها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعلمت  
عقمت فوجدت فلما كانت كشيء في جميع الاشياء المكنة الى الله فتمت بتلك المعقولة  
فعلت ما فعلت لو كانت تامة فالقاعدة في قياس عقلي واجب الوجود للاشياء هو  
اكتفاءنا للاشياء التي لا يشبهها ثم توجد لها في الخارج من حيث هو المعقول منها  
والفرق بين الامرين باننا لكوننا نألف في فاعيانا الاحتمالية بتجاذبه الى التبعات  
شوق واستفهام قوة محركة واستعمالا لتركيبية من العضلات والروابط وغيرها  
الى انقياد ما نرى لتقبل تلك الصورة والاولى ونحو كون تام الفاعلية لا يحتاج في  
الفاعلية الى ما يفرج عن ذاته بل الى العالم اذا اراد شيئا ان يقول له ان يكون  
يعقل ذاته وما يوجب ذاته ويعلم من ذاته كيفية الجزئية في الصل في جميع صور الموجودات  
الخارجية الصورة المعقولة عنده على نظام المعقول عنده وعلى هذا فاعلم  
الكليات في ذاته العالم الربوبي عظيم جدا واليه لو كان الابد في فعل الاشياء من  
نظام وجودها متفردة على ما قبلتها فلا يكون واجب الوجود من علمه وقد

اندر

اندر واجب الوجود من جميع الموجودات في ذاته وقوله ان يعقل بهيات ثلاثية كانت  
وكان في علمها باعتبار ذاته فيكون ذاته في ذاته عاوا والمعتقولات من شأنه حصولها  
ففي ذاته جهة اشكاله فيكون في ذاته جهة اشكاله فيكون في ذاته جهة اشكاله  
هذا في حجب يكون من ذاته ما هو الاصل من غير مقتضى ان يكون عليه بالكمالات  
تعالى قبل وجوده فلا من وجودها هذا حاصل كلام المشايخ في علم الله فتم بما سواه  
والمشايخ من غير انهم انكروا ذلك ونشعروا عليه بوجوده منها ما اوردوه البواركات  
القداري في كتاب المعبر وهو ان قولهم لو كان علمه مستقار امور الاشياء لكان  
معدل في قيام ذاته مقتضى يكونه فاعلا للاشياء فان واعلية نعم لها انما تتم  
بوجود الفعل عنده فيكون فعله مدخل في كمال ذاته وذلك باطل فيكون كونه  
فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام بطر في كلامنا قاله اهل الفاعلية وكذا العلم  
القدرة ونحوها وقد يطلق ويراد بها نفس المعنى الاصل ولا يثبت في نهاية الاحتمالية  
متاخره من وجوده اضيف الى الله وقد يطلق ويراد بها مبادى تلك الامور فان  
مستند من وجود ما تعلقت به وليست تلك المعاني باولى الاعتبار من صفاتها  
لذا تقرر بل بالاعتبار الثاني فان فاعلية في كونه حيث يتبع وجوده وجميع  
الموجودات وكذا العلمية كونه حيث منكشفا بالاشياء وعلى هذا قياس سائر المعاني  
العلمية فكما ان فاعلية التحقيق لا يتوقف على وجود الفعل من وجود الفعل  
على كونه فاعلا مستقلا فلا عكس لا يلزم الدور فكذا في العلم ان يجعل المعقولة  
تبع العلم العلم بما للعلوم ومنها ما ذكره المصنف اجاب عنه وهو قوله فان  
يقبل لو كان الابد في علم العالم في ذاته في صورته لمكان فاعلا لتلك  
لا يمكنها واختيارها الى ما يفهم به فحينئذ الى فاعل وقاعليها ان كان غير ذات الله  
لزم احتياج الى الفاعلية ايضا فبعض العلم فحينئذ ان يكون الفاعل لها ذاته نعم  
وقال في القياس ما به وهو من اشياء كون الشيء الواحد فاعلا وقابل ان القابل  
هو الذي يفعل الشيء والاول غير الثاني ان كان يعقل كل ما مع الذلول على الامر  
فكل ذات فعلت وقيلت يكون فعلها اليه وقيل لها باخرى فيلزم ان يكون هو محض



الواجب فيه الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول لما يكون في غيره فحينئذ لا يكون  
غير جهة القول ولا يتم لولا ما فعل بنفسه قبل ما قبل يتفعل في الوجود وكذلك  
وايضا نسبة القابل الى الصورة بالامكان والقوة ونسبة القابل الى الجوهر بالوجود والقبول  
والجواب الذي اقتضاها الفاعل من قبل للقوة التي اقتضاها القابلية ولا يمكن  
لزاما اقتضاها لذاته وانما مقتضاها في هذا المقام لا يخرج ان يكون الشيء في  
مستعدا للشيء الصوري ومعنى ذلك لا يخرج ان هذا الكلام في صورة المنع لمقتضى  
لا يستلزم اليه في اصل البحث وهو خلافا لسلوب المناظرة لان المنع طلب للشيء  
مقدمة فالاولى ان يكون في الجواب عن بعد جهة الفعل والقبول فلم وهذا لا  
معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يمنع لذاته ان يتصور ومعنى كونه فاعلا انه مستعد  
بالعليه على ذلك التصور فلم قلتم انهما متساويان فان قلت العقل مجرد ان لا يمنع  
على الشيء فتصوره غير ضروري ان كان مستعدا عليه بالذات وطلبه المقالي ان هما متساويان  
في اقتضا القبول بمعنى الانفعال القهري الذي هو من باب الاستعدادات وكان القبول  
بمعنى سلق الانصاف بما يرد والبرهان لا يساعد الا في الاول معنى الثاني ان  
المتغيرين ان المستهيته في الذات المذكورة ان لها انما هي الفعل لا انفعال  
القهري وهما مناطا لاثبات المهيول في كل جسم ما علم في اوابل هذا الكتاب والفعل  
والقبول ملط واللفظ الاستعداد نيا سلب كفي الاول وان وقع في عبارة المتساويين  
الاخر كان اما للفظ السلب بعد تعيين المعنى بل لتمام ان يقول حصول صورة في  
في ذاته من لوازم ذاته ولوازم الذات لا تستدعي جعلها تابعاً لجعل الذات وجوداً  
وعدها فان كانت الذات مجعولة لكانت لوازمها مجعولة لتتبع ذلك شيئا وان كانت  
الصفات عارضة لذاته لكانت وجود تلك الصفات اما عن سبب خارج ويكون في  
الموجود قابلاً له ولا يصح ذلك فان القول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون  
الصواب في وجهه من ذاته فيكون اذ قابلاً هو فاعل الله ان لا يكون  
والعوارض لوازمه فانه لا يكون ذاته موجودة لتلك الصفات موجودة وفيه  
بل لانها عينه وقرى بين جسم بانها عينه لانها عينه فيكون خارجاً عن  
بأنه عينه

بأنه عينه

بأنه عينه لانها عينه من ذاته وانما اقتضا حقيقة الاول وعلى هذا الوجه ولو ان  
على هذا الموضع فيه وهو لا يكثر فيه وليس هناك قابل وفاعل وهذا الحكم مطروحة  
جميع المساوية فان حقايقها في انما بانها عينها اللزوم وتوفاها تلك اللزوم على انها  
من حيث هي قابلة فاعلة فان السبط عنه وفيه بين واحد من كلامه في هذا وقد  
علم حقيقة القول والفعل استلزام مما يجيب لتبسيط الذات ولا يوان المساوية  
لان قابل لا يعم وجوده لزم الهيئة البسيطة بل الهيئات التي تكون عارضة للذات كما هي  
فاعلة في الهيئة وقابلية في جهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلية في جهة واحدة  
فانما هو كسب انهم جهة واحدة حتى احسن حقيقتها والعشرة في عشرة غيرها والعشرة  
واللزام الذي يلزم من هذه الحقيقة ليس على لزم واحد اخر انه ولا يكون  
قبل الاجتماع وليس القابل له انهم احد اخر انه ولا يكون حاصله قبل الاجتماع  
انما هو صرف بشاوي الزوايا لقائمين ليس احدا اخر انما هو كسب واحد في الزاوية  
واحد بل القابل له هو الجميع من حيث الجميع فاما في الشيء باعتبار واحد فاعلا وقابل  
قالوا في حق الجواب ان يقع انما يلزم التركيب فكان القول والفعل خريين  
له ليس لك بل هما اضافتان عارضان له بالقياس الى الصورة اقول ما ذكره في الشيء  
ولا واقع للسؤال اما الاول فلما علمت ان اضافته الواجب الى الاشياء ليست مختلفة  
بل جميعها بمعنى واحد فدل على شيء اضافته واحدة واما الثاني فلانه اذا اشتد  
الحشيتا فحينئذ فما اما ان يكون عارضا فيكون له او مقومين او الواحدة منهما مقومة  
والاخر عارضة وعلى التقديرين يلزم تركيب ذات الواحد الحقيقي اما على الاول  
فواضح واما على الثاني الاول فنقول الكلام الى صدورهما بان نقول انهما لا يتبعان  
الا حقيقتين مختلفتين يعني فاما ان يشك الى انهما تباين في حقيقة مقومتين  
لذاته فمعه عارضا كسب ومنها ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشادات  
نصه في تبين مفاهيمه من القول بان سماء من المعقولات في ذاته فمعه  
عليه تشبهات بل هي من قوله لا شك في ان القول بغير لوازم الاول في ذاته  
فعلى قول يكون الشيء الواحد فاعلا وقابل وقول يكون الاول موجودا بصفة

بأنه عينه من ذاته وانما اقتضا حقيقة الاول وعلى هذا الوجه ولو ان على هذا الموضع فيه وهو لا يكثر فيه وليس هناك قابل وفاعل وهذا الحكم مطروحة جميع المساوية فان حقايقها في انما بانها عينها اللزوم وتوفاها تلك اللزوم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان السبط عنه وفيه بين واحد من كلامه في هذا وقد علم حقيقة القول والفعل استلزام مما يجيب لتبسيط الذات ولا يوان المساوية لان قابل لا يعم وجوده لزم الهيئة البسيطة بل الهيئات التي تكون عارضة للذات كما هي فاعلة في الهيئة وقابلية في جهة اخرى فلا يلزم كون الشيء فاعلا وقابلية في جهة واحدة فانما هو كسب انهم جهة واحدة حتى احسن حقيقتها والعشرة في عشرة غيرها والعشرة واللفظ الاستعداد نيا سلب كفي الاول وان وقع في عبارة المتساويين الاخر كان اما للفظ السلب بعد تعيين المعنى بل لتمام ان يقول حصول صورة في في ذاته من لوازم ذاته ولوازم الذات لا تستدعي جعلها تابعاً لجعل الذات وجوداً وعدها فان كانت الذات مجعولة لكانت لوازمها مجعولة لتتبع ذلك شيئا وان كانت الصفات عارضة لذاته لكانت وجود تلك الصفات اما عن سبب خارج ويكون في الموجود قابلاً له ولا يصح ذلك فان القول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون الصواب في وجهه من ذاته فيكون اذ قابلاً هو فاعل الله ان لا يكون والعوارض لوازمه فانه لا يكون ذاته موجودة لتلك الصفات موجودة وفيه بل لانها عينه وقرى بين جسم بانها عينه لانها عينه فيكون خارجاً عن

بأنه عينه



فما كانا اشار اليه القاري في القيد بعبارة واجب الوجود مبدءا لغيره  
هو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو يبالى الكل من ذاته فله  
بالكل بعد ذاته ويقتضى الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وامان استيعابه  
كون المعلوم الاول غير بيان لقائه فان كان بعدهم مباديته لم تقم حلول الصورة له  
في ذاته لواجب تمام فهو عين محل الخلف فلا يكون حجة على المفاظين يكون العلم  
الرباني بالصورة المتكررة في ذاته وان اراد به كون صورة تدعى الواجب بغيره  
ان صدر من كل معلول عنه تمامه فهو يتوسطه تمام السابقة عليه فلو لم يكن  
صورت المعلوم الاول عين حقيقة الواجب لزم التسوية العقلية وهو مستحيل بان  
ذلك لانه اذا كان كل صورة حجة عنه قد علمنا عقولنا فلا يكون اما ان يكون قبل  
كل صورة عقلية صورة عقلية اخرى فالكلان كما قلنا واما ان يكون فكلنا قلنا  
لانها عقول او وجدت عنه لا وجدت عنه وهو يتوسطه تمام ما وجدته كما لم يخفى  
المعنى وايضا فيمن ان هذه الصور العقلية نفس وجودها عند نفس عقلها  
الاخير بان الخاليين فلا تهب احدية بما على الارض في حيث في موجوده  
ومن حيث هي عقول لموجوده وحاصل ما ذكره ان الصور المتعددة عند تعاليت  
اذا كانت خارجية تحتاج في حدودها الى صورة اخرى عقلية بل الى احوالها عين  
العلم بما في حاجته الى الثبات علم احدها سابقا لغيره ومنها ما اورد به صاحب المطالبات  
قدس سر من انه يلزم على العقل باقسام الصورة في ذاته فمعرفة العقل  
ان يكون ذاته منفصلة عن الصورة الاولى اذ هي علم الاستكمال لتمام الحصول صورة  
ثابتة لا يتغير الصورة وان كانت في ذاته فليست كمالا لانها في حيث كونها  
في ذاتها لما كانت متمكنة الوجود يكون حصولها بالعلم بل بالقوة فلا شك ان  
ذاته بالقوة نفس ذاته وان شفاء القوة اما ان يكون لوجودها فيكون وجودها  
كالا في غير بل بالقوة كمال فالصور السابقة يكون متمكنة وذاته متمكنة بالعلم  
اشرف من متمكنة مع ان ذاته اشرف من كل شيء هذا حاصل ما ناقشه القاريين  
بارشام الصورة في ذاته اقول في حديث من وجهين اما الاول فانه ثمة عند

في اوله

خبرنا انه لا سلبية وقول يكون محلا للمعقولة المتكررة نعم من تركت علوا اليه  
وقول بان المعلوم الاول غير بيان لقائه وان لا يوجد شيئا مما يترتب عليه من سلبية  
الامر بالمعقولة في الخيرة كنهه كما في تلك الفلاس من هذا السلب المتكبر والقائمة  
ببقي العلم عنه واذا لم يكون لقيام الصور العقلية بذاته والمشتاق العاقلون  
باعتقاد المعقول والمعتقل القائلون ببثوث المعدومات انما اركبوا  
تلك الحمايات عند ارض الزام هذه المعقولة اقول بكون التقصيص في هذه الاشياء  
والفلاس من هذه المضامين اما من الزام كون الباوي قابلا فاعلموا انهم واما  
من الزام انصافه فمعرفة حقيقة بيان تلك الصور العقلية ليست حقائقا  
بل هي معقولات لذاته بل بعد تمامه كما في ذاتها ووصفا اذ هي في مرتبة متأخرة عن  
وصفاته فذاته في نفسه وان كانت محلا لتلك الصور العقلية لكن لا يتصف بها في كل  
في كل ذات في نفسه وليس على الاول وجهه كما ذكره العقل فلا شيء بل ان  
عنده الاشياء معقولة فيكون علومه ومجده بذاته لا يولد من ذاته في المعقولات  
وذكر في بيان هذا المعنى في التخصيص بقوله والارزاق التي هي معقولات في نفسه وان كانت  
اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او يتفعل عنها فان كونها اجزاء لوجودها  
هو عين كونها اجزاء لارزاقها في معقولات بل ما يبعد عن هذا ما يبعد بعد  
وجودها اما وانما يشع ان يكون ذاته محلا لارزاقها في نفسه عن او يستحيل  
او يتصف بها بل كما لا يخفى ان وجوده في ذاته او وصفه بان لا يعقل هذه الامور فانه  
بذاته لا يوجد عنه فكل ذلك انما هو في اماني واما من استدعا كثرة في ذاته فمعرفة  
و فعلها الشئ في عدة مواضع من كتبها الحقيقية وغيرها ان هذه ما كثرة انما  
بعد الذات احدية ترتيب سببي وسببية في ذاتها فلا يتشبه بها وصوره الذات  
اقول معناه ان صدور الموجودات المتكثرة عنه نعم فلا يتبع في وحدته  
بساطة تكونها صادرة على الترتيب لعل والمعادى تلك معقولات المتكثرة  
انما تبت عنه على وجه لا يتشبه بها الواحدية فكلت تلك في ذاته في  
في واحد من حيث مع كثرة الشئ على احدية الذات اذ الترتيب ما جمع كل



الموجودات المتمازجة جزاء خلاصة الدليل فيه بحيث يظهر بالناسل واما ثانيا  
فلان امکان المعرف في ذاته لا ياتي في القابل لعلها اياها فتقول فعلية تلك الصور  
تلك المبدء ووجوبها متبعت على وجوبه وليس هناك مفارقة اصلها ولا تلك  
الاشياء المتمازجة من الجهة المنسوبة الى مبدءها الا في الوجود لا في الوجودات  
من معقول الى معقول اخر كما في العاديات النفسانية وليس من معقول الى معقول اخر  
كما في العلوم المبادى واما اذا كانت المعقولات متميزة لكانت في لوازم المبادى  
يازم من الانفعال شيئا اصلا ومنه ما ذكره الفلاس في شرحه واما انكسار  
القابل بالصورة المتمازجة ذات الواجب نعم بعد ما نقل من قوله ان في  
هذه الصور اما بالعلم المتقدم او لا وفي الاول يترى ان العلم المتقدم هو عين  
الذات كافي العلم بالموجودات العينية في الدليل على ان في ان الصور العينية  
الاشياء العينية وعلى الثاني في يترى عليه ان هذا قول بان القدر اعم من الاشياء  
لا يعلمها وهذا قول مستشع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه الصور  
جواهر واهراض فان كان الاول فترى ان يكون موجودات عينية فلا بد لها من  
اخر المعلم بها والاطلاق في ذلك كالتكلم في اصل الصور وان كان الثاني فترى ان يكون  
الواجب الوجود بالذات محال لها وفاقها والقول يكون الواجب للذات  
فلا محال لها لكونه غير متمازجا قول بكونها جواهر كباية الممكنات والاضاف  
في ان علم الواجب الوجود باعتبار هذه الصور ليس لها محالها ذاتا لكونه تابعا  
لصفاتها تلك الصور فترى تقديرها لاضاف العلم المتقدم في صفاتها الصواب المتكشفة  
لزم ان لا يكون للذات علم هو محال ذاتي غير تابع للثاني في الحق بشفقة كما انما  
اقول فلهذا منطوقه بغيره بوجوه الاول ان العلم الاجمالي هو الذي لا يحد بحد  
الغير عنه نعم الا عند من يجعل علمه زعم بالاشياء المتمازجة بغير الاضافة  
الوجودية لها والقائلون بوجوبها اخرى كالموجودات في الاشياء في الخارج  
الى جاعلها وقيومها مناط معقوليتها لانه ان ترى ان الشئ الربوبي في كونه  
والتابع مع انبائهم العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته زعم لا يكتفي به في حد ذاته

الموجودات

الموجودات عند زعم بل يتيقن ان الصور المفصلة العقلية لئلا يكون صدره  
الخارج عندهم بل انما ياتي سابق عنده وادوة متقدم من انشاؤه ان قد سبق  
ان علمه نعم تلك الصور لفاضة بل انما ياتي عين اشياء لها بالاضلاف والعلوم اذا  
كان عين الاشياء والمعلوم لا حاجته صدره عن العلم على علم وادوة الى علم  
سابق تفصيله به فلا ياتي في قوله وهذا قول بان الله تعالى مع الاشياء لا يعلمها الا  
ان قوله هذا اما جواهر واما الاعراض في غير توحيد فانها جواهر كالتمازج اوهو هيشه  
عليه وليت جواهر عينية خاضعة فلا يستدعي للمعلم بها صورة اخرى كما في  
باعتبار الوجود العيني اعراض فاعلم ان ذلك ان لا ياتي في ذاته ولا يفعل بها  
لقد يترى ان رابع ان استند الى علم الباري بهذه الصور ليس علمها لئلا يكون  
تابعا لصفاتها تلك الصور غير صحيح لما سبق من ان علمه نعم تلك الصور عين  
في صفاتها عند معقول لزم ان تابع لذلك وان كان مراد ان نفس تلك الصور  
كلها لا تفعل ومنه ما الذي انكر هذا فان الفلاس قد القائلون بالصورة علمه تعالى  
نيادون ان وجود تلك الصور وحدوها ليس كالا بل كما ذكره انه متبع عقله  
لانه عقله لا يشاء المتمازجة من ذاته انما مسكن في قوله فعل تقديرها علم  
المقدم في صفاتها الصور المتكشفة لزم ان يكون للذات علم هو محال ذاتي ليس بتابع  
بما هم بعدد اذ لا يفسر علمه نعم عندهم بل الصور بل يتيقن للباري علمها اما ليا  
هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذي هو مبدء المعقولات المفصلة بل يتيقن  
الربوبي ككتاب لنفسه من الشفاء وكيف تكرر احد من معبري الفلاس كونه  
ذاته نعم فيك يصدر عن المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية  
جمله من افعال القادحين في تقرير رسوم المديكات في ذاته نعم مع اما سألها  
من النوع والاقام والنقض والابرام فان قلت فما الذي تراه وتنفذ في  
من الصورة والاشياء الحقيقية والبطالان اقول ان البطلان بوجوده اذ  
غيرها من الاشياء ما لمحت به وهو انه يكون علمه نعم بالاشياء متحول صورها  
ذاته فلا يخلو اما ان يكون تلك القادح لزم ان يتيقن له او فاعلم ان لزم



مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول والثالث الا لا تصور الوجودين  
١٢ نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجي له وجود حقيقي والوجود الثاني  
لا يكون الا حقايق خارجية لا هي شر ان اللازم من جهة اللزوم تابع للوجود وذاك  
مخالف لما فرضناه لان الجوهر الحاصل في ذاته يقع على الفرض المذكور في جهة واحدة  
الا فرض الحاصل فيه وان كان المحل خارجي لها في الخارج مع ان العلم كاشف  
للاتجاه على وتامل فيه لثلاثة اقسام وجهها اي يستلزم مقدما او لها ان العلم الثاني  
يشي من الخا والوجود ولا يحيل الا بوجه حصول ذلك النوع من الوجود عند العالم به  
مصول مثال له بل لا مثالي له اصلا وانما لم نفسية لا للمهية فان لهذا المذهب  
مطابقا لطلبة الحقيقة وتعبارة اخرى افراد الموجودات الخارجية في تلك الاخر  
يكون حصولها في ذهن حصولها مطابقا لها ولا يلزم ان يكون الموجود الخارجي حيث  
هو موجود خارجي موجودا ذهنيًا وانما كان العلم الارشادي حصول حرة من  
الشي في الذهن فلا بد من وحدة المهية وانما ظاهرا ونقد الوجود وهذا انما يتفق  
اذا كانت غير الوجود او الموجود بما هو موجود وانما ان الثاني والثالث في العلوية  
والمعلولية عند المحصلين من المشايخ ليس الا في انحاء الموجودات بمعنى انه العلوي  
حيث وجدها ما تفرقة المعلول من حيث وجودة ١٢ مهية المعلول من حيث وجوده  
عدم اعتبار وجودها علوية المهية المعلول كذا العلم ١٢ في لوازم الماهيات التي في  
اعتبارية وثالثها انه ليس معنى قولهم العلم انما بالعللة الثامنة وجوب العلم الثاني  
بالعللة الثامنة بوجوب العلم الثاني معلولها من العلم من التدبير في برهان العلم  
بمعية المعللة الثامنة بوجوب العلم بالمعلول ولا ان العلم بالعللة من حيث انما علل  
اي من حيث مع جيقها لهذا المفهوم الا ان لا وجوب ذلك ولا ان العلم بما هو موجود  
والحيثيات والادوات والمزروعات ما يوجب حتى يدرك على الاول ان ذلك لا يوجب  
غير لوازم الماهيات وعلى ثلثه والثالث عدم الفرق بين العللة والمعلول في الحكم على  
فالقدرة فيبر على الماد منه ان العلم بالعللة تمام حقيقة التي في بها عللة ثامة وثالث  
لعلوها الخاص يقتضي العلم بذلك المعلول اي خذها حيث يكون اي حيثية لها

منه

في تبيين ما فيها ما حوزة معها ولعل فيها وان جديته غير ما خا وفيه عنها والاول يمكن  
ما فرض عللة ثامة عللة ثامة وهكذا اخرى لتعلم في انقضاء الجهات والحيثيات التي  
لها مدخل في العلوية الى ان ينشئ الى شي هو لثامة موجبة تام فان كان ذلك الشيء  
لثامة لا باعتبار عللة وموجبا للمع خا في علم يعلم تام علم كونه عللة ثامة كذا  
المع على وجه تاديبه اليه وعلم من ذلك هو حصول العلم منه وهو كونه في نفسه  
الذي من قواع كونه عللة في نفسها والخاص على ان كل مع من لوازمه يتجلى لثامة  
بها في عللة ثامة تلك العلم به من لوازم مهية العلم بعللة فان قلت فيلزم ان يكون  
جميع المعلولات امور اعتبارية لما مر من ان لوازم الماهيات امور اعتبارية قلت  
المهيات على ضربين مهيات في غير انيات ولا ما حوزة معها شي منها ومهيات في نفس  
الانيات او ما حوزة معها شي منها فلوازم الضرب الاول منها لا يكون الا اعتبارية  
لعدم مدخلية الوجود في تلكها بخلاف في الضرب الثاني منها فانها لوازم الوجود  
الذي هو المهية او معتبرة معها او محيطة به او اتممت هذه المقدمة الثالثة  
لما كان الواجب ان يوجد الذي هو عين ذاته صبيبا تاما بوجوب جميع الموجودات  
على الترتيب وهو يعلم ذاته بوجوبه الذي هو بعللة فحجبك يعلم معلولون يا  
في معلولات على الفرض الذي حصلت منه قاي يوجب كونه موجودا بوجوب مهياتها  
من حيث هي مع قطع النظر عن خصوص وجودها لانها من تلك الحثية فقط من  
اعتبار الوجود معها ليست صادرة عن عللة من طرف قديم العلم بها من حيث  
كونها صادرة موجودة في نفس المرسل لا بنفسه صفة انما وجوب حصولها  
في ذات العلم سواء كان واجبا او عقلا ونفسا فكلية فعل جميع الاشياء ليس الا  
تدبيرها انفسها وجودها الذي به وجدت لا يحصل وصورة مظاهرها  
فقد ثبت ان علم جميع الاشياء المبررة والمادية على الوجه الذي في الثالث انما  
يلزم على تقدير كون علمهم بالادوات صمد ومكثرة من الواضحة حقيقة في جهة  
واحدة لان العلم الاول انما كان صمد ومنه المبدأ الاول نعم شرطه ان لا يتصور  
كما يقتضيه قاعدتهم هذا يلزم ان يكون النوع الاول وعلمه حصول اللان في المبدأ



ولم يوصل صورة في صورة المعاني الثانی فیما بین ان يكون الواحد <sup>عقلا</sup> حقيقة  
صورة واحدة ووجه واحد يفعل فعلين مختلفين لا يقع لعل ذاته رقم من حيث ذاته  
علة لوجود المعاني الاول ومن حيث علمه بذاته علة لعل بالمعاني الاول لا انشغل في  
هذه النفس في قاعدتهم من ان علمه بالاشياء علة لوجود الاشياء ما دخل هذا الفكر  
وجود المعاني الاول وعلى تقدير في وجه واحد فلا يتقدم العلم على الاحكام وما  
حدا في الانيات الصورية في ذاته رقم لا يكون علمه رقم بكل شيء سببا لوجوده في ذاته  
في الاعيان على ما سبق ذكره فاذ لم يكن الصورية العقلية للمعاني الاول وجودا  
لوجوده فبطل اصل هذه هي اعم وايضا ان كان ذاته علة لذات المعاني الاول وعقله  
علة لعقله المعاني الاول فلو كانت الالفاظ متغايرة بين يلزم التزييف في ذاته رقم  
وان كانت شيئا واحدا او حقيقة واحدة يلزم ان يكون وجودها المعاني الاول وجودا  
لشيئا واحدا او حقيقة واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات فالاعيان لا  
وحدة المعاني كلف وحدة العلة لك كيف يكون لها معلوم متغاير ان تغاير  
مبادئها على علمه واستقلاله في الوجود ومقارنته الشك لها وحلولها في  
حقيقة الحق الطوسي في شرح الاشارات والهجاء يجمع نقطة لهذا الاصل في  
القاعدة المتقدمة كيف لم يتم اعماله في الكشف في جميع الاشياء المصادرة عند  
بذاتها بل انصرف على الكشف في العقل والصورة العقلية للاشياء الكلية كذا  
عليه وجعل الصورة الثابتة غير النحوية العقلية من اطار العلم المتقدم بالمادة وادخل  
هو غير ان في اطار الحكم لا يكشف في الشهود في الحضور العينية على جميع  
الاشياء المبدئية والنحوية العقلية والحسوسة سواء كانت ذوات العقل  
او علومهم وسواء كانت القوى الحسية والحسية لذات او ادراكها بالاشياء  
والحسية فان جميعها انما تصد عنه فهم منك في علمه فلا يفرق عنه شيئا  
او باعتبار الشهود العينية والاعيان كما قال الله تعالى لا يفرق عن عقله  
ذرة في السموات ولا في الارض في اشارة الى الحق الاول وقال الله تعالى ولا يفرق  
من ذلك ذرة في كتاب مبين اشارة الى الحق الثاني فان قيل فعلى ما ذكر

يلزم

يلزم ان يكون الواجب علم لا يتقدم وهو علمه في الامس المتقدمة على الزمان  
والدهر وعلم يتغير هو علمه بالامس الكاشف الفاسدة والتغير في علمه تعالى  
غير صحيح فلنا هذه الاشياء وان كانت في ذواتها وبقيت بعضها الى بعض متغير  
كلها بالنسبة الى العلوي والاشياء العقلية والى ما هو على ما يقع منها من جهة  
في الحضور كما وقعت اليه الاشياء ومنهم من انكسب هذا التغير في حضور الاشياء  
الكاشف الفاسدة وشهودها عند الواجب نعم متقدم ان هذا التغير لا يجب ان يقع  
الذات ولا في العلم الكمال الخاق بل التغير انما يكون في النسبة واصفا لا اعتبارا  
وعلى ذلك من اطلع على ما في كتاب دفعه ثم التفت اليه فخره بعد سطره  
بعد سطره فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك التغيرات هذا والعلم  
ما ذكرناه او قد ثبت من نفاذ كيف ما ذكرناه في هذا الشرح ان التغيرات  
الضمنية الواجب نعم وتغيره مرسوم المبادئ في ذاته قبل فاسد ومعتقدا  
ما في حقيقته بما سبق في المبدأ الاول الاعلى بل كبريا نرى ان ذلك علمه كبريا  
الحق في كبريائه علم الله نعم على الوجه الحق الذي لا يثبت الما على من بين يديه  
لا من خلفه يطلب عندنا وقد اوردنا طرعا من كتابه المبين والمعاد والمعي  
ان احاطة الحق في هذا الجليل على الطريق الذي يوافق الاصول العلمية والاطار  
القواعد المبدئية متباعدة عن المناقشات ومنتهىها عن المواضع في اعينها  
القوى الفكرية وهو باعقبة تمام الحكمة الالهية الملائمة قل من اهتدى الى سبيل  
ولم تنزل قدما فيه وهو الشئ الذي لا يفسد في حاله في قدره وبنا هذه ذكره ووجه  
في العلوم وكان الذي لم يعد له ذكره في فضل قدمه في فضل عقله في نفسه  
يتجوز ان تمام الحقائق في ذاته نعم وتوحيج كون مبدعها ومفطورة اتم  
ذهبيته في نفسه لوجوده وكون ما يوجد بتوسطه اقوى منها مع ان العلة والمفعول  
في الوجود يجب ان يكون في باب الوجودية والقوام اقوى فضلا ما كذا في قوله  
استقلال الامس معارفها وما يتاخر عنها في الوجود ولا يضاف ان طريقه في  
الاشياء وستانه اقب الى الحق من طريقه غيره من الحكماء وغيرهم في العلم



تأويلات السالكين قال به الشيخان واتباعهما وجوب المثلثة قال بها فلا  
الاجابة في تأويلها قل ولعل قول الذي ذهب اليه فهو يوجب متابعين  
المشايخ وشيوخ المحدثين وسواء ذلك الخارج كما ذكره المعتزلة او الى الله  
كما ذكره بعض المشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف محمد بن ابي طالب والشيخ  
الحق بن عبد الله بن المتوفى على ما عرفت او العلم الاصيل الذي اكتسبه الزاكي  
وتلك الطريقة اي ثبات علمهم على قاعدة الاشتراك بينها على ان علمهم بغير  
هو كونه نوراني تهو عليه الاشياء الصادرة عنه هو كونه ظاهرة له اما بغير  
كما يجرى في الاعراض الخارجة عنه متعلقة بها التي هي مواضع المشغور بالاشياء  
وذكره مستمرة كانت كماله المبدأت العلوية المفلكية وعقلها او نفوسها او  
مستمرة كافي القوى الحسية والاشياء والاشياء والحسية وعقلهم وهم  
اذا قد اشتد في علمه فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصور  
الاشراق والسطح المطلق فلا يفتقر الى شيء من علمه وبصره واحد وعلمي  
الى بصره لان بصره يرجع الى علمه في غير هذه القاعدة ولو زعمت نفوسهم فان  
النور فيها خالصة بغيره ان علمه بغيره بالاشياء لغرضها ان وجودها  
عند نفسهم هو الذي يدرى فلا يضاف الى جميع الاشياء فكلها تصح جميع  
الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عينها في الحقيقة فكلها مذهب علم الله  
فقال تعالى انه ما جرى بينه وبين امام المشايخ في الخلق كالمكتوبه اعاني ما  
يحيي الانسان ولا في علمه بل انه وعلمه بغيره ولا تفرق في العلم ما هو شدة  
بذاته بالاشياء الصادرة عنه ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدء الاعلى ليس  
بالصورة مطلق بل بالمشاهدة المحصورة والاشراق المحصورى اذ قد تحقق  
ان النفس غير متناهية عن ذاتها وادراكها لذاتها لا يدرى ذاتها والامثلة  
ذاتها او كل صورة زائدة عليها وان كانت قائدة بها في النسبة اليها هي  
وايضا لم يكن احد كمالها لذاتها هو الوجه الخلقى او كل صورة ذهنية ولو شخصت  
بجميع كلياتها في انفس لذاتها الكلية والمطابقة للكثرة ثم ان ادراك النفس

لغيره

لذاتها وهي اشياء لها ان يكون بنفسها الاشياء لا بغيره ذاتها على  
في النفس ان الصور المرئية فيها ان يكون حركة له وكله ومستقلة لعقله  
ادراك بذاتها الخاص وقوىها الخاصة وهي ليس يصح فانه ما من انسان  
ويذكره بذكر الخلق وقوى الخيرية والنفس يستخدم المقولة في تفصيل الصور  
الخيرية وتذكرها في شرح الطبايع من الشبهات وتذكرها في شرح من الله  
وحيث لم يكن للعقل الخيرية سبيل الى مشاهدتها لعدم حضورها عند  
اذا وجودها في نفسها هو وجودها في نفسها كيف والوهم يترك نفسه في  
القوى الباطنة وان لم يجدنا فاعلم ان ادراكه في الوهم الذي هو النفس  
الخيرية سبيل الى ادراكه نفسه وادراكه في القوى الباطنة تلك حال ساير المبدء  
الخيرية فالمبدءات الخيرية والاشياء المرسومة في الاشياء المتشعبة  
عن تلك الخيرية انما هي النفس ذاتها في تلك الامور لا بصورها  
لا استقلالها وتجزؤها ولكونها متوحدية في تلك الترتيبات وكلها كانت  
استقلالها واخرى سلطنة على البدن وقوادحها انما هي صورته  
عندها اشدها وطورها الصورة الادراكية لها اخرى ولو كانت ذات سلطنة  
غيره ما كان على يد ادراكه بغيره ولا في الاشياء المتشعبة من دون  
احتياجها الى قبول صورته ولا في الاشياء المتشعبة من دون  
وعن انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكرات وغيرها  
لان ذاتها غائبة عنا غير ظاهرة لنا فاستغننا عن صورها في كونها في  
لنا كصورة لاننا احتجنا الى صورة ذهنية فانه انما هو ان النفس  
عن ذاتها ولا قواها الخيرية في قواها الخيرية فلا بد من الخيرية  
عليها ولكونها غير لذاتها تهو قواها الخيرية في الوهم الباطني والاشياء  
في اشياءه الخيرية والاشياء المقدسة من الشبهات بالعبادة والاشياء  
علمية الزائدة الى ما سواه ولذا السلطنة العقلية والاشياء والاشياء  
فلا جرم يعلم ذاته ويعلم المفعول والاشياء وقواها وما عليها وما يتصل بها







كيف يصدر عن المبادى مع عدم اشتغالها بصورتها كليات مسعى بالبيان لبيان  
 عند الحكماء وقد تجل فيهما العقل بالنسبة الى اتفاق قوتها وقوتها على ارباب نسبة  
 الترتيب والنظام الواجب من المقادير العقلية وهما انهما القوة والشيء اللاتى  
 لها فان للعقول عند كثرة وافر غير محصورة في عدد محدود بل هي في كل زمان  
 انبساطا يشرفان هذه الامسام وهما انهما اللاتى ونسبها العقلية لخللان ما بعد تلك  
 الاما بالثبوتية وهما انهما ونسبها للغيرية وما لثباته فنسلك هذا الشيخ المتأخر  
 المسالك في كيفية علم الماصلي لم يجد طريقا لثباته العلامة الطوسية في الوثائق  
 لكنها غير متروكة في تمام ما في نظرنا فقلنا ان قوتها على كل واحد من هاتين  
 يلزم ان يكون علمها بالاشياء علما فعليا ولا يكون صدور الاشياء عن ذاتها  
 للعلم الفعلي عندهم صورته الاولى وان يكون العلم سببا للعلوم بالغير ومقتضا  
 ذاتها اما اذا اردنا بناء بيت فصورته لا صورة له فها حدثت الا صورة ذلك البيت  
 في ذهنه ثم اوجد مثل ذلك الخارج على وفق ما تصور الثاني ان يكون العالم من حيث  
 هو عالم بالذات للعلوم من حيث هو معلوم سؤالا كان امره ههنا انما هي  
 ان العالم في الصورة الاولى والصورة الثانية ينقسم الى علم بالذات وعلم بالغير  
 اذ في انفسهم صورته عنده في نفسه علمها فكذلك العالم في الصورة الثانية يعلم  
 العين الخادى بالجاهد وعلمه بالصورة الخاصة بنفسها واما علمه بالصورة العامة  
 فهو علمه بالصورة العامة علمه بالصورة العامة علمه بالذات معلوم والعلم بالذات  
 في الصورة الاولى فعلى انفسه فكذلك العالم بالغير في الصورة الاولى الفاعل  
 عنده فعلى انفسه فانه مع علمه بكتبت عليه على ذاته وفي هذا الشق يصدر عنه فعله في  
 ذاته العالمية والذات عالمية بالذات لا على اوجها للعقول الاولى فيقال ان الجاهد علمه  
 لا انه علمه فاصدق عليه كغيره العقلاء الموجب للتشكر والامتنان ما في قوله  
 ولا انه علمه او علمه بالذات ان يكون علمه بالذات مستغنى عن العلم بالذات  
 له ان نفس وجوده نفس عقلية فاما الجاهد المبدء الا على اوجها العلم وكذا علم الكائنات  
 الشرائف من الكائنات الى اذ لا وجود فعله بالاشياء حضوره في كل زمان ان يكون

فأعلم

فأعلم موجب ان اقتضا الشيء للشيء ان كان مع شعوره بالشيء المقتضى فهو اذ  
 وان كان بلا شعوره بالشيء المقتضى فهو اذ ان كان بلا شعوره فهو على طبعه ولا  
 من الميل الطبيعي والارادة بان الاول يقاوم الشعور بخلاف الثاني والمحصل ان  
 مقارن الشعور والعلم للفعل الثاني من نفس ذات العلم كخاف في كونه اذ ان  
 الوجه في تحقيق الاحتياج في السابق الذي لا يلزم من السابق ان كان على ما كان  
 المستلزم فان قلت ليس علمه بالمعقولة عندهم على التجريد عن المادة فكيف يصح  
 شيئا من جسمانية معقولات بانفسها لا يصور بها المنتمية لغيرها وها قلت ذلك  
 انما يكون في الاشياء التي لم يتحقق للعقل بالقياس اليها علاقة وجودية وتساط  
 وهي وعلم اجنات فاذا تحقق ما ذكرناه كان للعقلية فليست بغيرها اذ ان الشئ  
 الاشراقية كما سبق والى هذا الشرا يوجد في كلام بعضهم ان الشيء المادى والى ما  
 بالنسبة الى مقاديرها غير مادية فلا يمتنع فيقع بها ارتفاع اشراقية المادة وانما ان  
 وهو اقلها وانفسه فقد علم بهام ما ذكرناه من طريقة الاشراق انما اسد الاقوال  
 المذمومة في علم اللذات ولها تصور من جهة ان مناط علمهم بالاشياء لو كان نفس  
 وجودها لم يكن لشيء مرتبة ذاتية علمية من الاشياء بل يكون عالمية بالاشياء  
 هو ذاتها فلهذا المتأخرة عن ذاته فلا بد من الوجود الى طريقنا فكيف علمه  
 فانها تمام في باب القوة والمتأخرة بل هي علمها من الجاهل بل لم يشكها اعين اذ ان  
 ولم يصح نظريتها اسباع اولى العقول والافهام وهو كما اتينا في الذي يعطى  
 على ذي حق وقدر ولا يقصر عن قابل مستحق عن قابل فان الحقيق عام والموجود تمام  
 فلم يزل ما كانه بصدده ومن اعتقاد علم المبادى بالاشياء نفسا ان كانت  
 انما كان كذا المتأخرين من ان علمهم بجميع الاشياء الكلية والتجزئية عين ذاته لان  
 الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه فهو علمها على التفسير كان شدة العلم  
 بصحتها احاطة بالذات الشجرية فبما العلاقة اذ علم ذاته فقد علم جميع الاشياء  
 وادبه عليها ان العلاقة انما هي بالذات المعقولة فكيف يكون مستغنى علمه بالحقيقة



بما يتكون العلم باحد في نفس العلم باخر في العلم بالاول يتبين  
على العلم بالعلم لا بنفسه فلا احاطة للعلم بالشئ كغيره ليس هو الشئ بل القوة  
والقوة في حقه نعم مشعشع اعتقاد علمه بالاشياء هي حقيقة العلم لا العلم بالاشياء  
المذكور لا يعتقد في العلم باحقيقه عنده لان ذاته وما يشهد لذاتها فالعلم بالاشياء  
علمها بذاتها والذات وهو ظاهر والعرض لان كون احد الامرين المتضايفين  
بالاخر والعرض انما يصح اذا كانا متحدين بوجوه من الوجوه كما لا يخفى على الهادى فكيف  
كون العلم بالوجوه علمها بالوجوه والعرض فلا ريب ان الواجب والممكن متباينان  
في الذات والوجود فكيف يكون ذاته بما سواه والعرض وفيه نظر ولا وجه ان يقول  
احد اهل الاوليات ان العلم بالواجب هو العلم بالوجوه كما قد افاد في  
نفسه انه لا يفتقر الى العلم بالعرض قال العلم بالثاني في كتابه في السبب والعلل  
فالاول يعقل ذاته وان كانت ذلقة بوجهها في الموجودات كلها فاذن ان يعقل  
عقل بوجه الموجودات لان سائر الموجودات انما اقتضى واحدا منها الموجود  
موجوده هذا كلامه صريح فيما ذكرناه فاعلم فان الواجب العلم  
بالاشياء على وجهه على قدر علمه ان علمه بالاشياء هو العلم بالعرض والعلة  
بذاته فاعلم علمه بظاهريه من الشك كالعلم بالثاني والشئ الذي يتبع العلم  
وعلمه بضم ان علمه بظاهريه عقلية ولو كانت صفة ما انما يفتقر الى علمه بالاشياء  
فيها لان مناط التجزئة هو حقيقة اما لا حاسن او العلم بالعرض وقد عرفت  
مراراً ومنه نستفاد ان تجزئة الشئ هو وجوده والوجود لا يملك كمالاً بالاشياء  
فيلزم علمه ان لا يعلم الواجب بظاهريته تجزئتها لانها ذاتها الفاصلة  
الا بدعيات الوجود هي التي لا يكتشفها وانما عنده نعم باعتبارها وجودها  
الغيبية ونفي هذا الشك وفي غاية السهولة فان جميع الموجودات كلياتها وتجزئتها  
فايضاً عند نعم وهو مبدأ الفعل وجوداً عقلياً كان او حسيماً ذهنيماً كان او حسيماً  
وفيصفاً ما عدا لا يملك عن انكشافها الذي كما صرح به في قال ان الواجب علمه  
التجزئيات الاعلى على قدر الحق بعد كثره وان لم يلزم تكلفه كما قد عرفت

والفهم

ما قد عرفت العلم بالامر من الامور يحيط بل انما في حق من الحقائق العلم بالاشياء  
والاشياء وليس هذا من خبره بيات الدين المعروفة من السمع في حقيقتها  
بالسمع والبصر وان كان من خبره بيات الدين المعروفة من السمع في حقيقتها  
المستوعبة على جميع من اهل الكلام وتقرى بكونه علمها بالاشياء على الوجه  
هو انك بعد ما علمت من الفصل السابق ان جميع الاشياء من شأنها ان تكون  
معدومة للواجب تعالى وان ما يمكن له نعم بالامكان العام يجب حصوله ولا يمكن حاله  
منطوقه وعلمنا ان العلم التام بالعلم التام بوجوه العلم بالمولود والواجب علمه  
لما كان ذاتاً نسبياً للاشياء المتكثرة عليها وكلمتها وجوبية على تجزئتها وسبب الاشياء  
على تجزئتها وهو يعلم ذاته ولا يعلم ذاته ويعلم من ذاتها شأها فوجب ان يكون  
علمها بالان من يعلم العلة وجب ان يعلم العلة ما يميز عنها الذات لان العلم بالاشياء  
علمها بالانما فوجب ان يكون الواجب علمها بالاشياء والتام علمه بالاشياء  
مستحق العلم بالصورة الحاصلة والصور الحاصلة من الاشياء اما ان يستفاد من وجود  
ذلك الشئ ويستفاد وجود ذلك الشئ منها او لا هذا ولا ذاك والاول قطعي  
تعالى بالانفاق لان التجزئيات متفرقة وان كان علمه بالاشياء مستفاداً من وجودها  
لزم لا تفعل والغير في ذاته فاعلم ان الشئ لا يكون له كماله مع تغيرها ولا  
لكان يملك منها تامة انها موجودة في معدومة وتامة بكونها معدومة  
غير موجودة فيكون كمالاً واحداً من كونها موجودة وكونها معدومة وجوداً  
وبالعكس فيكون واجباً لوجود متغير بالذات متفعل عن غيره وحفظاً من  
الذات لئلا يسهل حاله منطوقه وليس وجوده زمانياً والثالث ان العلم بالاشياء  
سبب وجود الاشياء عند المتكلمين بالصور بغير علمه من كون علمه بالاشياء  
الاشياء يكون الصريح هذا القسم الثالث دون غيره فبقوله الثاني وهو ان يكون  
علمه بظاهريه اسبقاً على وجودها على وجه ثابت مستقر لا يتغير به تغير العلم بالاشياء  
العلم وبهذا الوجه ان العلم بكونه كلياتاً على جميع الواجب بكونه كلياتاً تجزئيات  
على وجهه على حال الشك والحدود علمها على ما في لزم من دعوى العلم التام بظاهريته

الامر هو العلم











الذات فادركت الاشياء انما هي احدى اقسامها عند هذه الطائفة فيكون  
في بعض من هذه الاشياء معقولة متشابهة من حيثها عند على نظام هو  
النظامات المكنية فاما لا احد ان يتصور صور الاشياء السماع الضوئية والشمس  
تعالى عن ذلك على كبره وعند من المشايخ المتفكرين باعلى نظام كبر  
ما يقتضي له صورة زائدة على ذاته يكون عين تلك الصور في عين على عندهم  
اما اذ ادركت نقصان تلك الصور المنقولة في ذاته على ما ذهبوا اليه في عين  
فانهم وعين على ذاتها فليس في انفسهم اذ ادركت الفعل عين ذاته بل عين على ذاتها  
عين محبة لذاته المستمرة في محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل  
ونفس وجده الاشياء انما هي احدى اقسامها عند هذه الطائفة فيكون  
اشير بقوله اما اذ ادركت ذلك على ما هو معلوم عند المذاهب الاخرى وهو ان ذلك  
المعلوم غير متغير من حيثها فليس في انفسهم اذ ادركت المبدء المقتضي لنقصانه  
فذلك من حيث هذا هو اذ ادركت في حقيقة ما علمت ان على ما هو معلوم  
خير من ذلك معلومة مقتضية انه فيكون خيرا لان الواجب نعم في غاية انفسهم  
والجهد في انفسهم من حيث ان يكون الشرف ما يمكن ان يوجد من حيث فان الفضا  
المطلق والنا على الحق لا يقتضي الا حسن ويتكبر الاشرف بل يلزم من فيكون  
الاشرف قال في شرح كتابنا واليه المذهب الاول وهو ان ذلك يكون في كتب صاحب  
الاشراق والمزباعت كيف ابداع اذ لا العقول النعمانية والخواهر النعمانية  
عن المواد المقتضية من القوة والاستعداد ثم النقوس من الحقيقة ثم اولاك النعمانية  
من سطرها عن مبدع النعمانية ولا يعبر بها نقص ولا قصور في ذاتها ولا انما  
ولا فتدرك من حيثها عاشقة في ضوء القدس مطيعة لخدمتها ولها انفسهم من طرفة  
الدينا لا شيء ما يدعى اشرف في انفسهم فاولها من اذن كان افضلها وهي الكثرة  
من الخيرات وهي القدوس والحيوية المعيرة والنطق على علة ومن الكيفية المنزلة  
افضلها وهي الضياء والنورية وتشارك المسبيين الاولين من الملائكة  
المقربين في انهم اعطيت فضلها في جودهم وتقدمت في اول امرها وبن

منها

فظهر ما اعطاهما واشكها وكيفية الماهية التي تحضرها والحوادث المكنية  
في حقها في النسب مع حفظ نوعها اذ فيها فانها لم تكن في احوال الفطرة ان تقطع  
الشيء الذي يكون في عينه هي السبع عرض في الاجسام واخترها في النسبة بعد  
الاعراض من جوهر الشيء واخترها في الاجرام السماوية بوجهها النقص في الحسن  
الاشياء التي من شأنها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن فيه ذلك لان خبرها  
عن الوضع ممتنع والا كانت عقلا واصبحا وكذا الجمع بين الوجودات المتضادة  
فلا يمكن حصول خبر خبرها الى ما نشأ الله تعالى من الموجودات الواقعة في عالم الكبرياء  
غاية الجوده ومنها في النظام لان نظامها متعلق بزمانها في ذلك او ضايع في  
نظام الافلاك على نظام ما في القضاة الا في الحاصلات ان الموجودات في جوارده  
على سبيل الحب والاشفاق كما ان السجدة غير طيس في ذلك على ما بينا في جزاءها في فهم  
الاشعرة ولا عن اذ ادركت ناقصة كما ادركت المحوثة الى وادع خاضعة عن ذلك  
كما ان محوثة الاشعرة لا يحب الطبيعة لا لا شعور لها بذاتها فخلا عن شعورها ما  
ليدعي عنها ما ذهب اليه اذ ادركت الدهرية والملاحدة والحا على ان النظام  
الذي يسبح على اشكاله بالصناتية تصدير النظام الموجود وذلك النظام الموجود  
مختص بالخير والفضل لبراهة المبدء الا على من النقص والشيء في هذا النظام الذي  
على وفقه يجب ان يكون انتم النظامات المكنية والملاحة القول ومن البراهين التي  
سقطت لنا في هذا الباب انه قد بين في الكتب الحكيم كتحصيل ما بينا  
اخوان الصفا طبق ما ذهب اليه طائفة من متأدي الحكماء وتحقق الصورية  
ان جميع العالم من العقول والنفوس والاجرام المكنية والعنصرية الطبيعية  
والمكنية وحده طبيعة شفهية فتقول اذا كان العالم جميع اجزائه واحدا متصفا  
فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدل هذا النظام الموجود سواء كان فوقه قواما  
وكما ادرك في مرتبة الاشرف والخير لان ذلك المبدء هو في نفسه ما لا يبدل  
منه جماع هذا النظام تحت طبيعة واحدة فوجبة او يكون وكل من الشقين  
ممتنع فتصور نظام اخر على طبق اما الاول لما تقره ان لا يمكن ان يكون جوهر



ولا يضر هذا القول هو هذا العالم الموجود والارض واما العقل والنفس فكل  
 وهما لا يتماثلان الا فلاك والهيولى المشتركة ضل واحدة منها صدرت من فاعلمها  
 بجهة واحدة من النجرات الفاعلية اللازمة التي تقتضيها ذلك الفاعل بها لا يتغيرها  
 بالذات بل مشتركة من القابل واستعداده واعراضه المتفاوتة فلا يتغير لا يمكن  
 غيره فكل ما وقع من تلك الامور في مرتبة من المراتب الوجودية لا يمكن لقوة وتيق  
 نوع اخر يباين لذلك النوع في تلك المراتبة فلا يكون في شئ من المراتب الا انواع  
 الا ما هو الواقع فيه لا غير واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واختلاف  
 انواعها باصنافه البسيطة المشتركة اذ ليس لها انواع بسيطة يكون صفتها  
 وقصدها واصلا كالسواد مثلا واما الاجسام البسيطة فلا تخصا ونوعا بها من  
 فيما صدرت من المبادى بحسب بعض جهات اللازمة اما مطلقة او بغيرها من  
 السوابق بل بالمدلية الامور العارضة المتفاوتة فلا يمكن وجود غيرها واما  
 الاعراض ولولا تماثلها لطلوب بسطة القول على التفصيل في عدم امكان نوع  
 الاخر من خارج عما وجدت وتنفقت من الاجناس العلوية واصرارها وانواع  
 انواعها ولكن فيها ذكر كفاية المستبصرين وكذا حكم اقسام الكميات الملهمة  
 والاشياء والحيوانية وصورها النوعية كونها للكيفيات المناسبة وقد ثبت  
 انهم ان الطبيعة مالم توف على النوع الاتم في عالم التركيب شرابط النوع  
 بكاملها لم تدخل فيها هو احد منها وهذا المعنى معلوم بالوجدان في مراتبها  
 النبات والحيوان ولكن الطبيعة قد حصلت في المولد وجودا وعقلا مستقلا  
 هو افضل ما في الخلق وخلق الله في ارضه كل ان العقل الاول وخلقته في سمته  
 جملة عالم الارباع وبالارض من جملة عالم التكوين فاذ لم يكن جوهر واعراضها الله  
 لهذا النوع وحيد بالنوع فلو فرض عالم اخر يكون لاحته مواظقا لهذا العالم الحيواني  
 ومما انفك في امور غير ضمنية فقد بطل ان يكون مما انفك في النوع واما الباطل الحق  
 الثاني وهو كون التصور من نظام امر هذا المبتدع النظام الموجود وهو جوهري  
 ان العالم جميع امزاته اذا كان واحدا نوعيا غير مستقلا باستعداد معاده ونحوه

اول مادة

اول مادة خارجة عن هذا العالم ليكون مستقلا بقوله وجوده باستعداد  
 سابق وكل ما يكون كذلك يكون نوعه ومخبره في شئ من واحد وكيف وكل استعداد  
 ينشأ من المقتضية فكلية محركة مستقيمة وجهات الحركات مجردة هاعيط الاجسام  
 التي لا يلدط وت الاستعدادات من حركة جسم يتحرك على الاستعداد حتى يكون  
 بسببها حركة المتحركة بذاتها لان سببها مهية الجهد والانتقاء والصوره  
 لتلك الاشياء من وضع واحد بالحق الطولية لها من خارج اذ النوع ولا ينفك  
 لا يوجد لتكن لا طاردها وان كان كذلك فلا يتبع وجود اجسام كثيرة مجردة بل  
 في العالم حثيث واحد وقية واحدة مع ما يتعلق به تأنيذا وتوحيدها وحلولها  
 ان وجوده حيث لم يكن سبوقا لزمان يكون صدره عن البداية لتقيم مرة واحدة  
 على سبيل الابداع والمبدعاة نوعها متخففة وتخفها وقد يفسا بقا ان تدبره بعض  
 افرقة في حله ودانفسها الزمان صدرها عن المبدأ الاحدى الدهر مرة واحدة  
 ونمى بان الفاعل لوجوده وهو ذات الواجب بلا جهة اخرى وحيثه اخرى حدة  
 العلة تجب وحقه المعلوم ومنها ان تشخصه بذات الباوي نعم المتخصص  
 حقيقة كما هو ان كل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما سمعت من الاول  
 ما هو لوجوده لان الموجودات الامكانية من مراتب شبيهة وشؤونا من ان  
 عظمته واشعة كبريائه ومنها ان العلة الفاعلية في وجوده هي ذات المبدأ لا  
 قهله بل هو في عينها علة قهله من كل ما هو غاية اجل الاشياء ونوعه غايته  
 المتصوره في حقه فذا بيان ان ما صدرت عنه تصرفات لا يتصور كونها اشرفها  
 وضعها ما بيان كونها غير ههنا فلهذا المبدأ نعم فلا يما معاوله له نعم ما بالذات  
 او يتوسط ما هو معلول له بالذات والمعلول لا يناف ما هو علة بل لا ينفك  
 لا ينفك وانهم لا يكون في الوجود امر اخر في واقعة كما علمت بل طرقت في فطرته  
 كان طبيعة الخلقية كنهه الخلق النسل او قصيرا كحركة الى فوق واذا كان الفعل  
 الحيوان من حيث هو جودا اقل ما يحدث في سببه وتيرة في سلسله  
 الخلق الى مبدع واحد ومضيق يتسبب في امور على ترتيب علمه على شئ الوجود



شيئ منافع الطبيعة علمه واسبابها فالحركات المتنازعة الغير المنطقية بالقياس  
الطبيعية جزئية مثلاً من منظومة بالقياس الى الطبيعة الكل وطبايع الاسباب  
المحددة لها وكذا القهات الغير المتكافئة والاشياء الغير المتكافئة بالقياس  
النظام الصلي ووجود الاصابع الزائدة على خلقه الا ان تلك طبيع في حيلة العالم  
كذا الصلي واول وان كان اختراصاً فهو بالقياس الى الصلي طبع وان لم يكن طبيعياً  
الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم على شئ باسبابه وعلمه بان يخرج من هذه الحاقة  
المختلة مما جاز الى الله تعالى وتعالى الى عالم الا انك وما هو في ما هو في ذلك  
ان تعرفه ليدرك الاول حق معرفته ثم يتلو من الملائكة انما لا يولد بها ثم ما  
تخرجها وتبدلها من الاصنام الفلكية مع لوزم حركاتها وانما هي من الاسطقس  
ثم لا تخرجها من المراتب التي تخرجها الحركات وما تتركب عليها من الحركات لراية  
جميع الاشياء حسناً عندك ملائكة الله فيك وعرفت هذا المعنى بالرجوع الى معرفة  
لان بالبرهان المطلب الثاني في بيان وجوده وعرفه بانها قاعدة ما ينبغي اذاعة  
لمن ينبغي لا تعرض ولا عرض وهذا التعريف مشتمل على التفصيل للمشاهدة ويمكن  
الاختيار على هذا التعريف قاعدة ما ينبغي لا تعرض لا فاد من لا ينبغي لم يكن  
افادته ما ينبغي ومعلوم ان التعريف مشتمل للعرض عينا كان او غير ذلك  
الحقيقي ليس الا المبني ثم فان غيره لم اعرفه الخ لا من من الاعراض العادية  
اليه سوا كان شراً في الاخرة او ثمة من العقاب او معدة او في الحاصل من عقاب  
او استكمال لنفسه فشيئاً بالعلم او ان التلخيص ما هو في معرض الزوال والاول  
عن الام الذي يوجه لمرقة القلب علاقة او غير ذلك واما المتكامل لا يعنى فيفيض  
الخبر بان ذلك المتكاملات تجل قبل كل احد من غير قبل ولا عرض اصلاً قال  
اما وجوده فتقول الواجب لذاته انما لا يعقل بتصديق وتقصير وسوقاً  
او فيقول انما يعقل نظاماً غير في الوجود فيوجد على ما يتحقق الوجود الاخرى  
لا تعرض وشوق الى كمال الحاصل له بالاعتماد والافادة والاول محال لما بينا ان  
واحد الوجود ليس له كمال منظر فانه كان فعلاً في حصول مطلوب لزم ان يكون

له حارة

له حارة منظره هف والقسم الثاني حق وهو ان يعقد وجوده في الدنيا على ان  
الان لا تعرض وشوق ليعقد ان في الدنيا لا يعقل لعل بمرتبته من فعله في الدنيا  
الى غيره وهو ايضا كل شئ الى مطلوبه قلنا ذلك الامر لو لم يكن وجوده او  
عنده من عدمه لم يكن مقتضياً لفاعليته وعبرها العقل وان كان ذلك فيغير  
مدخل في تقييد كماله لا يتحقق الا بصحاح تلك الاولية فقد علم ان الذي لا فائدة  
الخبرات من ذاته ليس له علم بوجوده في مصالح الغير الذي هو عين ذاته  
اودته الخيارات واما القنايين والشرع والواقعة في ضرب من الكمالات علم  
وصولها الى كمالها المقصود في حقها فهي مقصود قابليتها وتقصير استعدادها  
لا من قبل الفاعل الحق لان ذلك وقصودها لفاعليته في شئ اخر الى ان يكون كمالها  
الامتيازية ومنبعها الامكان قال المعلم الثاني في التعليقات الاول نام العلة في  
الحكمة والعلم كمال في جميع افعاله ولا يتخلل في افعاله الخلق التبرع ولا يتغير في  
تقصير ولا فاقات والعاهات الطبيعية ما هي تابعة للضرورة او لغيرها من  
قبول النظام التام وتحقيق ذلك ان اسم الشر يطلق على الجاهل في العلم في  
احدهما ما هو عدم بعض كالموت والفقر والجهل البسيط وامثالها فانها عند  
محصنة وهو على ما خبر بين الاول عدم ليس كذلك لعدم بازاء الوجود الذي  
مقتضى طباع الشئ ولا مما يمكن حصوله من الكمالات والخبرات كقصودها انما  
الوجود الخارجي والواجب الذاتي وكقصود كل مال من العقول والفعالة  
عن وجوده متلو وسالمة وقصود الخ لا تنفك عن رتبة العقول وكذا الاول  
عن النفوس والحيوان عن الجميع فالحقيقة الذي لا يلهو في الواسع له  
الكل المنطق والوجود الحق بلا حيزه امكانه ومن عده من المراتب المعروفة  
للوجود الخلق من شوب شره وظلمه ما على تفاوت امتيازاتهم على تفاوت  
طبقاتهم في الوجود من يتوقع الوجود وطلع في رتبة الوجود فهذا ان منسبة  
الامكان الذاتي وان كان تحفياً تحت سطوع صبح الاول مستقر في رتبة  
الاول والثاني ما يكون عدم مقتضى الشئ او ما يمكن حصوله من الكمالات



وغيرها ولا يتصور هذا في غير الماديات فالأدب عبات حيث يكون وجود كل منها  
على أكل ما يتصور في حقها لا يكون لها شئ يربطها اتصالا معا لها من القوة  
المتعلقة بالمادة لا يتصور من شئ على بقاوتها اتصالا بها لا يتصور في حقها  
بما يتصل في العقل بالمتعلق بهذا الشئ من غير المتعلق ومنه يتبع القول هو لا يمكن  
لأنها صدمات من البادى لا جلي حجة لا يمكن فيها فينبغ الشرط هو لا يمكن كما في  
في عباداتهم والمعلق الثاني من لفظ الشئ هو ما يقع الشيء عن الوصول إلى غير المكان  
في حق من الوجود أو كمال الوجود كالبشر المتكلمين والشرايع المتكلمين لها والمطلوب  
للعقاد عن تبين ثياب والأخلاق المذمومة المانعة للنفس من صفاتها  
كالحاوية العقل كالتجمل والمجمل ولا سرف والسفاهة والتجمل المكرب وأمثالها وأمثال  
الذميمة كالزنا والسرقة والفتنة وأمثالها من الآلام والأضرار والغموم  
ذلك من الأشياء التي ما يربطها بوجوده ولكنها تتبعها أعدام فتعقل الأخلاق في  
الشئ فلا تحكم على الحق الأول وحقيقة وعلى الثاني حجة لأن الشئ الحقيقي لا  
ذات له بل هو ما عديم ذات أو عديم كمال لذات وانتهان عليه أنه لو كان أمرا  
وجديا فلا شيء أصلا أن يكون شئ المنفصل للغير والأول قطعه والموجود ذاته  
لا يتصور لذاته عديم أو عديم كما لا كيف وجميع الأشياء طالبة لكونها حقائق  
لعدمها مع أنه لو اقتضى كان الشئ ذلك العدم لا تفكر في الثاني لأن كونه شئ  
لغيره أصلا أنه عديم ذلك الغير لأنه لا يعدم بعض كالاته فإنه لو لم يكن معدها  
شيئ أصلا لا يوجد ولا لكان له وجود فليس بشئ ذلك الشيء للمعلم الصريح  
بأن كل ما لا يربط عديم شئ ولا عديم كمال فلا يكون شئ لذلك الشيء فإنه  
كونه شئ لكونه معدها شيئا أو بعض كالاته فليس بشئ لا عديم ذلك الشيء  
أو عديم كماله لا نفس له الوجودي المعدم بل هو ذو ذاته من كماله لا نفسا  
أو أشعا يشترط نظام فانه وإن كان شرا بالقياس إلى القوة الغضبية التي كمالها في  
الإنسان وكذا المراتب كمال لها وشئ بالنبوة التي من صفته بسلامة  
فعلم أن الشئ ما عديم ذات أو عديم كمال لذات فالوجود مع حيث أنه وجوده

والعدم

والعدم من حيث أنه عدم شئ بعض فقد ظهر أن ما ذكرناه محتمل وعوى ما شئناه  
أن الشك ما عدها بالقياس من بل اكتفوا عنها قارة بوجه استقرار غير تام والحق  
قارة أخرى إلى أنها غير مرتبة وما ذكرناه من الأمثلة لا يفتاح ما بها الشبهة على بعض  
الذهان ثم كانت قد علمت أن الشئ الذي هو بعض العدم منزهة عن الماديات التي  
لا علم لها ومنه لا يكون من هذا القبيل بل قد لحق الماديات لأن ذاتها فلا عزم ولا بد  
من علة ويجب فكل ما ليس في الشئ لا إلى الذي لا علم له من المعلوم أنه ليس  
الماديات كونهها كماله لا في حاجتها إلى علة لوجودها سبيلها فيكون المكرب من الواجب  
بأنه لا يتفاوت مذهب لهذا القصد في الماديات على ما ذكرنا لا اختلاف في الماديات  
حدود ذاتها لا من خارج عنها كيف ولو كان المنقوص في جميعها متشابهة لكانت لها  
مهيئة واحدة بل الكلام فيما هو من القسم الآخر وهو عديم ما هو من القسم الآخر على  
مقتضى النوع كما تجمل في الفلسفة مثلا للأنسان فإن ذلك ليس شرا لكونه إنسانا  
بل هو شرا لاجل أنه قد علم اقتضاؤه شخص مستعد له مشاق الحياة من حيث أنه إنسان  
بل من حيث أنه وجد فيه هذا الاستعداد والاستيحاء الذي لا صلاح في أن يعم وهذا  
الشرا فاما بعد في الأشياء على سبيل المذمة والشدة وكل ما بعده فهو إما شئ  
بالحق الثاني أو غير أكثر من شئ وأما ما يكون شرا بهذا أو مستويا لشئ أو متسا  
الطرفين فالأول وجود له أصلا حتى يستحق فيه إلى مشاء ومبدأ آخر سوى واجب الوجود  
بأنه ذات الذي هو خير بعض لا يوجد منه شرا أصلا كما قلنا في كماله الجبروت وكل واحد  
القسمين المذكورين أو من أفرادها فإن ذكرت أحدهما شرا فخصه بذكر الآخر  
شرا بل قد وجد من المذهب الواجب بالذات مفيض الخيرات مثال القسم الثاني  
العقول وعالم الأندالك أو لها مبرأ من الشئ ورعا العباد والناس من منع  
النقاد ومثال القسم الثاني الآخر عالم العناصر المعجوب للشهر على الوجه الثاني  
ولن يسوق عناية المذمومة من الجواهر التي لا يتم بذكر خير كثير لشئ قليل أو  
ذلك شرا كثير كما عرفت وذلك أيضا لما يكون لاجل النفع في أشياء أخرى لم يتكلم في  
سر إلى الوجود وقصره في الجود ويقترن كتم العدم على كماله في نفسا ليس به غير



هذه الحقيقة تكون ذلك الشرع القليل مقتضيا بالذات كيف ولولم يكن في عالم  
الغنى بقاءه ونفسه من أين يحصل الفعل والافعال والكثرة الكاثرة حتى  
ينقل الحيوان من صورة الى صورة ومن حال الى حال حتى قد يقع الى غايته من القوة  
لقبل العقل المستفاد الذي يضاف للملكوت الاعلى في الشرف والكمال والاضافة بالافعال  
والخلص من الزوال مع ان امثال هذه الفرقايع والافان انتم في الطبايع من  
مصادمات وقت بين سكان عالم الظلمات دون الانوار التي منها من المبادي والافان  
والفارقاات وجود كل من الخبريات منوط بسلسلة من الاسباب يلزم من كل  
عليها وهو اعظم عظم خلق في نظام الخلق فان وجد دفع يفسد بعض اشخاص في  
اخرها فاما بعد هذا شر من يظن ان العالم الاعلى نظام الامور ما خلق الا لاجل  
وهذا اجل يحصل كيف لا يرضى للعالم في السافل والافان التي خلقت هو  
والا بالي وهو لا يلائم ولا بالي وليس ان البارئ مستعمل في الذات كما تراه في الشرع  
باجاد النجاة والمفسد وتلك من الظلمة والمشركون في افعالهم وعقائدهم والبقاء  
الدولة الحاضرة ونشر السياسات الدورية والافان الاطفال من حضانة مزارعها  
بها واولاد ووضعا الى التمهيد الى الخلق من الوقايع وقد قال خراسه وما ذكره  
للبعيد بل اصل توابيع لقضاة وقدره ولوازم مفاد طركات كلية لا غرض من  
بها تها وانتم في عالم امر كما قال الله نعم وكل شئ عنده وهذا شئ عندنا  
وما نزل الا بقدر معلوم على جميع اسباب الشئ انما توجد مستمرة في بعض  
جوانب الارض التي هي جديرة بالنسبة الى الافان التي المقصورة تحت ايدى القوس  
المطوية تحت شدة العقول الاسيرة في قبضه الرحمن والنسبة لها الى جانب الكبر  
الباهر ببرهان على الصياغة انما انما في الشرع هذا الموضوع انما في بعض الاشياء  
في بعض الافان والافان محفوفة وامام القياس من النظام اصل فلا شرع الا ان  
قد عرفت ان هذا النظام بشرط فاضل وجميع ما وقع طبيعي بالقياس الى الطبيعة  
لا يكون شرع الاصل وقد عرفت ان بالبرهان الساطع ان على ما تقتضيه  
وقضية كان حسنا وقيل ومن ظن ان شرع كان خلق في عقله وقصوره في فم لا شرع

النظر الى وهو

النظر الى وهو من جهات اخرى يعلمها الامتنانها وموجد لها فان تقصير  
الشرع بجراسة شمل الخيرة يضرها بل يزيدها بها وجرالا وضيا وكما لو كانت  
السوادا على الصورة الملائمة لبقائها شرها حسنا واشراقا وصباحة منجها اليه  
من قدست كبريا عن تقصير الافعال وتقصير الامثال والاشكال وجل جناب عن  
نقص هذا القيا الى الحال ثم لا يبعد ان يذهب على بعض الالهام الهامية ان القيا  
للخلق اذا كان محضارا فلا ان محضارا ما شاء من الخيرات والشرع فلا يمنع على شئ  
فهذا الالهامات ساقطة على هذا التقدير فتقول قد علم ان ان احتياجه تقاضى في  
هذا القسط الذي تصورته ولا يمكن ان يكون اراويرة متساوية النسبة الى شئ  
مقابل بلا داع ومصلحة انما كان ذلك راي جماعة وقصرت انهم عن ذلك حقيقة  
الاشياء وكيفيه ارتباطها بالبدن الاعلى بل كبريا فلا يكون كثير من المحلات انما  
عن عقيدتهم القاسدة من جهات تجوز الترجيح من غير حج ونفي الزم في شئ  
الاشياء تجوز كل قبيح من اللذة ولم يتفصوا ان على تقدير ان لا يكون امور العالم  
بقوانين كلية مضبوطة بل يكون بارادة جرافية كما تعلم ان يكون اولياء الله واصبا في  
خلص عباده ممنوع بالحق الشريعة وتسلط الالهام عليهم مدة مدية بل بما حو  
جميع لهم بين التوبة في الامر والسلاسة في العاجل واستخف من ذلك ما قال بعضهم  
من ان الفلاس سفلما قالوا بالاجاب والجبر في افعالهم فتوضهم في هذا البهت من جملة  
الفتول من السؤال يلزم عن صدور هاتين واود كصدور الاخر من النادر لا  
عنها لذاتها وجوابه بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء العظماء القائلين يكون  
الواجب من خلق الاضياء عين الاضياء بل زوات الاشياء الصادرة عنه وعقولة  
عين مرتبة من مراتب اودته ورضاه كلفه ان عتبه عن كيفية وقوع الشرع في  
العالم لاجل ان البارئ تعالى عن بعض بسط عقولهم ولا يميزون صدق شرعها  
شرعية فيما اصلا فيلزم عليهم في هذا النظر ما ذهب لثبوت اصله الى ثبات  
احدها مبدء الخيرات والافان مبدء الشرع وفقا لاولاد هذه المفسدان المصادم  
عنه قد ليس بشر بل الصادر عنه نعم اما ما سياتي بالحق عن الشرع واما ما يلزم



شبه قيل بالاشفاق ومنه الطيرة الى منبعها الامكان وكلها القبيح من اخراج  
الحيات يخرجها من احوالها الحقيقية وغير ما ذكر من اقسام الشرع وجوه فلا  
يقتضي مثلاً اصلها كما قد نقضت اسطره بل كانت الكلام في وضع شبهة التنوية  
قبل ان كانت الشرع في هذا العالم كالمجهول والكفر واما لها بقضاء تلك  
يجب علينا الرضا بان الرضا بما يريد الله واجيب على هذا القديس من  
يرض بقضائه ولم يصح على بل في فليخرج من ارضي وسماحة وليعبد به اسوة  
ولا شك ان الرضا بالقيم يتخرج كما قرر للرضاء بالكفر فكيف التوفيق في  
الحكمين وما اجيب عند على الفرق بين القضاء والمتقضى بان الواجب الرضا بالقضاء  
كما بالمتقضى والكفر واما لا مقتضى قضاء محصل ان الانك والمعلق بالمعاصي  
القبايح انما هو باعتبار المصلح باعتبار الفاعل فان الانكشاف بالكفر وكبره خلقها  
وايجادها والرضا انما يتعلق بالاحكام والى هو فعل الله تعالى ليس بشئ فلو  
ان جميع الاشياء من مراتب قضائه لكونها معقولة لاحكامه لانه وان الفرق بين  
القضاء والمتقضى باعتبار بل الحق في المجهول بل يفرق بين القضاء بالذات وبالاعتبار  
بين القضاء بالاعتبار كما عرفت فالما هو الرضا بالقضاء بالذات وهو المميز  
كلها والمدين عنه هو الرضا بما يصير القضاء بالذات على سبيل الاستبراء والفرق  
وهي المشروعة للازمة للذات الكثيرة وهذا ايضا اذ لم يفرق بين هذه المقتضية بل قد  
اليها بالذات وبالاعتبار من هذا الشخص الخرف الموصوفه واما اذا اعتبر كونه  
للمصالح والحكمات الكلية بالاعتبار من النظام اتفق فلا خلاف من هذا الترتيب  
من لوازم الوجود والاحكام ولعلك تقول ان اكثر اقسام الانسان الذي هو في  
انواع القسم الاخير يغلب عليهم الشر فان مناه طمحين السعادة والشقاء  
الموجبتين للدين يستعمل القياس اليها السعادة والشقاء والعاجلين للدين  
انما هو استعمال قواها الثلاثة المنطقية والشهوية والغضبية ولا يتساوى في  
ان يكون مجيبها من الحكمة والعقد والشياعة والغالب كما ترى على اكثر هذه  
هذه الامور انما المجهول وطاعة الشهوة والغضب فيكون كونه من الاشياء والاشياء

لا سيما في

لا سيما في الاجل فاعلم ان المجهول الذي لا تخافه معصية لاخرة هو المجهول المركب الراسخ  
المضاد للعلم اليقيني وهو لا يوافق كوجوده القين الذي يوجب خطاه واخر من السقا  
واما المجهول البسيط الذي لا يضره المعاد فهو عام فاشرف نوع الانسان ولكن حال  
الغويين الاخرين فالبايع في فضيلة العقل ولا تخاف وان كان فادله شديد ان يكون  
ينها ما كان المتوسطين على ما بينهم اغلبوا وضره وظهرهم اليهم الصراف لاصح صاوي  
النجاة غلبة عظيمة وقد ثبتت احكام حال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام  
بحال الاجدان في انقسامها الى البايع في المبالاة والصحة ومتوسط وهذا كثره  
القيم القسم وهو اقل من المتوسط فضلا عن جميع القسمين فان قد ثبت في  
الشر ليس بغالب على ان الحكم المجزم بان رجح الله لا شال الا قليله من قليله  
وشكل وقد قال نعم ورحمة وسعت كل شئ فساكنها الذين يتقون فان يدرك  
على احوال الجميع فيها مع زيادة تخصيص على الدرجة العليا ثم كان لقول من  
المقبرة المكينة ان كل ما يجوز صدوره من الواجب نعم فخره وقوة لعدم الفعل  
الممنوع هناك فقد كان جاز ان يصدر عنه تعالى من جهة من الشرع الا ان جعل  
لكنا تجنبه هذا واجب في مطلق الوجود لا في كل وجود فقد وجد على الوجه المذكور  
فلو لم يوجد لا على احوال من شره ما كان الشرع عظيم فان عذب وقلت لم اوجد قسما لنا  
بل قد فعلوا فقلنا وان لم يكن هو هو يرجع الى القسم الاول وقد وقع الفرق  
من وجوده ولو كانت الميزات كلها بدئية من الشرع لكان في الواجب لها كانت كذا  
واحد فاد من الحال ان يكون النادر اولا لا يوجد له اوزم النادر من احوال ثوب  
لا فقه الا ان يكون الثوب ثوبا بل شيئا اخر لا يحرقه النار ولا يكون النادر  
وان اشبه عليك بعد هذا المباحث انه لما كانت لا فاعلى الشرع من الفضائل  
الزوايل والطاعات والمعاصي وبالميزات والشرع كلها مقدمه مكتوبة عليها  
فيل صدرها محجوزة فلياذ ايعاقب من ابتلاه الله باركها بالخطيئة الله  
واقتربان الشوق فاعلم ان العقاب على المعصية ليس لان الاول المتعال عن  
الحاد فاد يستولى عليه الغضب ويميت ولا شقام بل النفوس بل انما يرضى عليها







صارت ممكنة للتشكيل القسري المناق في كرونيقا الطبيعة ومنعت عن العود اليها  
فعررض ذلك التشكيل للارضية ككونها مقسومة من وجه مطبوع من وجه فلو اننا  
عند عرض مثل هذا المناق ملقنا مناهل سمعيد شقي جلدنا ولكن لانه المسموعيد  
ولكن سماعة شقاوة وهذا غير جيد ولكننا وانما ذلك ايضا حاتم بيق معك  
فبذلك فيهما سمعت للسمعيد وجعل يذكر هو بالبعد والشقاوة فهم اشقياء  
سمعون ولا يمكن في ذلك ومما سمعته من وجهي بئس من خلقه بلاء عسى اليها  
ويذكر نفسا للرحمة التي وسعت كل شئ فاعلم انه بالنظر الى الحق فيض النية  
عليها ان ذواتهم لم يستوعب عرض العذاب لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله قد علم  
انهم لما فعلوا من انفسهم ووجهه فان عرفت باجابه فذلك الله ثم ان تحت كل  
سم تهاقا وقيل على معتد وجهه وهي الرحمة التي وسعت كل شئ فالحق الله تعالى  
كمان على ما افترقا لنفسك ورد في الكتاب بلحي من يشاقق الرسول بعد ما  
يقين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى واصلح بينهم وساءت  
وقد ورد في الحزبة صفه يوم القيمة هو قافا عبد ابن منصور سمعته ان الله  
وجعل نزيل في ظلال من الغمام من العرش الى الكرسي فينادي منيا وليا الناس لم  
تدعوا من ربكم الذي خلقكم وهداكم وامركم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا  
ان يخطى كل ناس منكم ما كانوا يقولون ويعبدون في الدنيا الذي كان عدلا  
من ربكم قالوا بلى قال فيطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويقولون في الدنيا  
ويقولون ام اشياء ما كانوا يعبدون والحق الحق الحق وكان يقولون في الاخرة ما كانوا  
في الدنيا فاما يقولون في الدنيا ما كانوا في الدنيا فان كان ذلك لا يكون في الدنيا  
فقد علم اننا عرفنا الامانة على السموات والارض والحيوان فانهم انهم يعلمون  
منها وحملها الانسان الالهية لتعلم ان الله عز وجل لا يحمل احد الاشياء وزاد قوله  
يعرف عليه فان قوله ما لم يولد وهذا الحق للرحمة والعدل فان قلت  
ليس في الدنيا شيء ما عدله بل حيث يكون العقل عن رشد ويعبرنا  
السفوف فثبتنا ونفسنا هو بشر بالنسبة اليه لعلنا في سفاهة فلا يكون تولد

السيف

السفاهة باه عدلا ورحمة بل ظلا وجعلوا نارا العدل والرحمة في ذلك شعرا ياه  
قلت هذا القول الذي كلفنا فيه ليس نقول الشيء الذي يعرض من خارج حتى يورث  
عليه القدر الى الخير والشر فان ما اختاره السفاهة غايي بشر الانه مناف لانه  
فلذاته اقتضاها بل متعلق بتقيض ذلك الامم المستوفى لذلك هو الذي وجبت  
سيما ذلك بشر بالنسبة اليه واما الاقتضا الاول فلا يمكن وجوبه بالشر لان لم يكن  
قبله اقتضا محلا فيوصف بانه بشر بل هو اقتضا الاول الذي يكون على  
كان لان الخير هو شئ ليس الاما هو شئ عند ذاته بل انما هو تقيضه فانه والحق  
الذي تلافينا فيه هو الاستعداد للآية والسان العجودى الفطرية الذي سال  
الذات المطبوعة السامعة لتقبل كمن الدخلة امتنا في الوجود وهذا كمن ليس  
قد ورد ان السمع من العالمين ولا جابة لشيء وجودهم لهم بل انهم عظام  
لانه مسبوقة بسؤال الوجود فكانه قال لربهم بل انما انزل الى ان اهل في عالم  
هو الوجود فقال استعاض على كمن اى دخل حضرة فقد اذنت لك كما سلكي الدخول  
عن عيسى بن ابيهم انما اخبركم من الطين كهيئة الطير فانفع فيه فيكون طيرا ياد  
الله فلو لا سبق السؤال الدالة عن الطير ان يكون لم يسبق ذلك اذنا وبقية الطير  
فبذلك اسعد امرهم وكره فذلك ايضا بضاعة من المأمور واستعداد  
من طبعه ورحمة من الله ليد يفهم من تكون يطفئ لعل نفعه الجيب فما نقل  
بالسما والارض من ليد الخطاب في قوله عز وجل انما طوعا او كرها من مشاة  
جاء القهر بطرب به السما والارض فبها في بعد ذلك الوقوف والانشاء ونحو  
على الارض لقوة العوارذ فالعيت مطهرة على البساط وسرنا لذة القهر  
ومشاهة لطف لعلنا هي التي سلبت اخذتها ما في قالوا قول الواق في الدنيا  
اننا طائعين فاعلم ففهم من طيعهم من شئ في الدنيا  
بلسان الشرع وهي العقول الموحدة بلسان الحكمة والاولى بالقاهرة بلغة  
والسرقات النعدية يعرف الصوفية وقد يطلق المذكرة على غيرها ايضا  
كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطابع والامانة العقل



موضوعات العلم التي كان من الواجب ان يبحث عنها في القسم الثالث للمعقولات  
 التي هي من الامور الالهية بعنوان الموضوعية وان علم وجودها في المبادى الاخرى  
 بعنوان الجوهرية فان صاحب العلم الطبيعي المباحث عن احوال الاجسام الطبيعية  
 من جهة تغيرها كثيرا ما يبرز بها تاريخ طبيعياتها وتعليمات في احوالها الى وجودها  
 عقلي كما في بحثه عن المبادى في كتابات الانلاک وما ياتها وكما في بحثه عن شي يخرج  
 به العقل الحيواني الى العقل بالفعل وتجنبه عما به يصير الاجسام الاعراض المحسوسة  
 التي هي معقولة بالثبوت معقولة بالفعل لان ما يكون بالثبوت في العاقبة والمعقولة  
 لا يخرج الى الفعل في شي منها الا يخرج يكون عاقلان معقولا بالفعل دفعا للذات  
 والتمس ولذا في الاجسام ما هو لا مقارن عقلي ليس هو الواجب لوجوده وكذا في  
 هذه الافا حيل وقد علمت ان الشيء قد يكون محال لوجوده في انفسه قدما وبما لا  
 الرابط متاخرا فهذا الاعتبار الجوهري يكون شي موضوعا في علم وعقلي فاما في كونها  
 ما عليها البرهان الذي في علم بحيث فيه عن احوالها وان في علم بحيث فيه عن احوال  
 معلولتها سواء كان طبيعيا كما ذكرنا او الهياكلية التكاليف بين الحيوان والنبات  
 المادي الى اثبات متعين عقلي لا يؤول مع قوارده الصور بعلمها وبالحكمة فقط انما  
 في اثباتها كغيره من المواضيع بمثل ما ذكره الحكماء في كتاب البراهين وهو كقولنا  
 كل جسم متولد في كل ظرف فله تولد في كل ظرف وهذا الفن على قول ارسطو  
 في اثبات العقل انما قامت البرهان عليه والصدائق به كما اشار اليه بقوله وبما  
 ان المصادر من المبدء الاول انما هو العلم الواحد لا ياتي الى المبدأ الاول بسبب ان  
 اذا تكبر والتشكيك متاخران للواجب بالذات على ما مر فالمبدء الاول البسيطة  
 ليس فيه تعدد حسيات وجبات وكل بسيطة شانه هذا لا يصدر عنه امر واحد  
 فالواجب لا يصدر عنه المبدئية الاولى الا شي واحد وقصود كثير من الذين قد  
 لا يلزم ليس يقصود به تفهم من ايجاد ما وجدنا من ذلك اننا لم نزل  
 تام الغرض من العلم والعقل بل هو انفاصل المظهر في جميع الاشياء او احد بعد  
 وليس في غير الالهية الصادر ان كانت جهات افعالها صدور الاجساد دون الاجساد والاعمال العقل

الكثرة

الكثرة والتجسدية غير يمكن ان يكون اول من وقع في باب الضعف الرابع وقدر  
 فانه كتاب الاقضية الجوهري على المبادى والطابع كما قال الشيخ الرئيس في الصلح  
 ليس في طابع الكثرة ان يكون معا في العقدة الجسم ان يظهر مبدعا فنقول في  
 الواحد الصادر من المبدأ الاول اما ان يكون هيولى او صورة او جهتها او انشا  
 او عقلا وعدم تعينه الجسم معلوم ان كثيرا ما يحيط بها المشايخ فقط واما على طرف  
 غيرهم فذكر كذا نواع الحاصل من الجوهر الذي هو الجسمية والهيئات التي يتصل  
 بها نوعا او شخصا والشيء ما لم يتصل لم يوجد اجاز ان يكون هيولى لعدم  
 في نفسها انما لا تقوم بالفعل بدون الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلذلك  
 متقدمة على الصورة بالذات لكانت علمها وهو محال لعدم جهة فاعلمت فيها  
 تكون علم لما بعد لها لتقدم عليها بالطبع فلم يكن الهيولى او الالصول هيولى  
 ان يكون ذلك الصادر بالذات صورة في نوعية او جسمية لانها لا تقدم بالهوية على  
 الهيولى لعدم استقلالها في سببها الهيولى الاحتياج ما في تشخصها او قبول اعانها  
 المشخص اليها بل هي مركبة لمقتضاها الواحد من الصورة كما مر في صدر الكثرة في  
 ان يكون الصادر او اعضا لا استقلال وجوده وقيل وجود الجوهري الذي يقوم به  
 ذلك العرف لان ذلك الجوهر شرط لوجوده وصفاته وهم كما سبق ليس قائمه  
 به فتكون هيولى الالصول وان كان ان يكون اول المبدعات نفسا فلا يكون  
 فاعلم قبل وجود الجسم ان الصادر لا يولد لوجوده ما بعده فلو كانت النفس  
 او لكانت علمها بعد ما قبلت كونها فاعلم بدون الجسم وهو محال اليقين  
 هي التي تفعل بواسطه الاجسام قال الشارح المبدى لان الواجب احد من  
 جميع الوجود بل له جهتان اعتبارية كالسلب فحق ان يكون تلك الهيئات  
 لتاثيره فتقدم اثاره كما جرت واقعا فاما المعامل الالهية في جهات الالهية  
 واعلم ان العلم ان النفس فيشرا بالاجسام اثير بل قد تفرق بينهما في بعض  
 العادات كالعجز والكلمات والحق من هذا القبيل على ما هو جوابه فان قيل  
 فيكون مستقيما عن الماد في الذات والفعل كما يعين بالعقل الاصل انما العقل



هو الجوهر المتعريف عن المادة في ذاته وجميع افعاله والاحتياج الى المادة في بعض افعاله  
لا يكون عقلا بل انفسا علم لا يجوز ان يكون الصانع الاول هو النفس ويكون ايها  
في اول المرتبة بدون الترافل ما الجواب عما ذكرنا وهو ان سلبها لشيء من  
الواجب لا يتحقق مفهومها الا بعد تحقق الامور التي تتحكم عليها انما سلبت عن الذات  
او عليها بانه سلب عنه تلك الامور او صدق السالبة وان كانت تتصل بالذات  
انما يتحقق لوجودها بها باحد الانحاء اذ هذا او خارجا كما حقق في مقامه وحقا  
بليها الاشارة الى موضع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث ان الموجبة  
وجود الموضوع دون السالبة في هذه المسألة باعتبار طبيعة الحكم وتعلقه  
باعتبار طبيعة الربط بالاحتياج والربط بالاحتياج ثبت بشيء لشيء يتدعى به  
ثبوت المثبت لوسلب شيء من شيء لا يتدعى به وهو سلب السلب منه  
بل باعتبار اصل الحكم ثبت انما يكون الاوقات اذ لا يتصور شيء من الموضوع  
كان اخصصا لشيء او ما الجواب عما ذكرنا ثانيا فان النفس هي كذا انفسا  
من نفس تارة لا لم تكن متعلقة به بدون خاص يكون موضوعا لتصرفاتها وانما  
وان لم يكن موضوعا لغيرها فادامت القوة باقية في الابدان يكون تعلها  
بالبدن باقية حتى انما اذ انزلت من جميع الوجود المتكثرة بارت عقلا محض كما كان  
يسخ لها ما تنقص جواهرها وتخرجها عن الاستقلال بوجودها ولذا كتبنا  
في تأييدها اذ النسخ والحق من خاص الماديات وفي عالم الملكوت الصانع  
يكون تارة اذ اضعف فعله فكل ما انخرط في ملكه الملكوتيين لا يوظف في  
المرتبة والنفس في الدنيا والاوليا وان كانت في غاية الاتصال المتصور في حاله  
ما امكن كونها نفسا باعالم القدرة والعظمة والجلال ولا يتصل اتصالا جديا  
الانما الغريبة والاحوال الهيبة لكونه مثل تلك النفوس القدسية عن شارة تعلق  
بالاجرام وعن نية صافية لا يلبسها بالقياس الى ما يوشع فيه وانما كان  
بذلك العالم اتصالا اخليا لا سائيا تعلق العالم الوهم والخيال والاشبع والخيال  
التي لا يتحقق الا بالمادة والاصحاب لها في متساوية البنية الثانية لا يمتنع

والانواع

الانواع والامكان والادمنه ولا تحت نفسهم بالاختصاص في تعلها ببدء متعريف  
غير انفسها لما كان وجود الصانع الاول واسطة لعدد ذوات مجردة بالعلمية  
للاكلات في مكانها سببا لادراجها عن القوة الى الفعل وبلية العقل  
بان النفس المعنوية للقوة والاستعمال لا يمكن ان يكون على العقول في العادة انما  
في جميع كالاتها بالفعل فان قيل لم يصح ان يكون جوهر مجرد مركب من جزئين  
يكون الصانع الاول احد جزئيه والمركب نفسا وقوة الفعل في الفعل على انه مجرد  
لا يتدعى في عقله ثمة قلنا جزئية العقل للنفس في قدر وجودها في وجوده  
اثباته مع وجوده سبق فاما لا مدعى الوجود وهو فاعل يكون الا في سواها  
لاما اخرج لم يكن وسواء فعل بالذاتية او لم يفعل ثم ان ظهر امتناع شيء من ذلك كان  
مسئلة اخرى غير متعلقة بطبيعتها فيخرج جوابا عن الامور اشرافا للثبات  
كما لا يخفى في انكم قد علمتم ان الوسائط ليست قوتها لما عتقها بل شرط الوجود  
فغير ان يكون النفس في هذا العقل اذ انقول انما كان في سلسلة الوجود  
نفس كان احد في اسبابا وشرطا لوجود اخر فلا بد ان يكون الاقوى الاخر  
مقدما له الوجود على الاضعف والاضعف في المعية بينهما يوجب صدق الكثرة بتميز  
واحدة وعكس ذلك يوجب تميز جميع المراتج فالحاصل ان الاول ما يبعد عن الثاني  
يجلج يكون له واحد بالافضل مستقلة في الوجود والتاثير غير الجوهر العقل  
لا يكون كذلك لاشياء الوحدة من الجسم والنعمة من الهيولى والاستقلال في  
عجائبه من العلم ومجاليه من النسيب والاستقلال الثاني من النفس  
جسمانيا العقل وان كانت مجردة في الوجود فلهذا الجواهر الارضية ثباتا لها  
عن صدورهما عن المبدأ الاعلى فاما انما واجبا عن وجودها في الذين الوجود  
لنفسها عن استحقاق التقدم والسبق غيرهما فضلا عن العلم والادراك  
عن العلم فتبين ان يكون الصانع الاول عقلا هو الحكيم ولا يمتنع لاشياء  
طالما انما اذ في من افق انه على كل ما هو بناء من المقدمات فيقول في وجوده  
البادي ولو سلم فلا نسلم امتناع تقديم احد في الاخر فاما انما امتناع عليه الجبر

وتقصيرها



وتوقف الصواب في معانيها على ما لا يمتنع كونها ذاتية العقل ان يكون احد  
ملك الصواب واسطوته في الاشياء والواجب فلا يكون موحدة لان تقدم الواسطة والوجوب  
المحم بها غاية ما ذكره كلف المشهور بالانوار الساطعة لا يدور هذه الحالات هذا المشهور  
يقول ويخفى على النفوس الشرقية وجوب المناسبة بين العقل والمحم وعدم تلك المناسبة  
بين الواجب والحكمة <sup>بعضها</sup> في اثبات كثرة العقول وبهذه ما <sup>بعضها</sup> بعد ما <sup>بعضها</sup> ان  
المحيط ان الافلاك كثيرة لا اجل اختلاف الحركات الكوكبية الموجودة بالوجود فيكون  
الاصول الكوكبية من وجوب تشابه الحركات في الكرات العالية واصناف الخريف  
الانتماء على اجرامها وهي منقسمة الى كليات يظهر من كل منها واحدة من الحركات الخمسة  
اختلا فاعلم ما باول الرصد بسيطة كانت تلك الحركة او مركبة والى جهة <sup>بعضها</sup>  
الطبيعية كما ينقل حركاتها الى حركاتها وتلك الكليات ثمانية افلاك عند القدماء ومحيط  
بعضها بعض ويكون مركزها واحدة وهي مركز الارض واحد منها المحيط بالكل <sup>بعضها</sup>  
على الكواكب ثمانية المحيطة تلك البروج والسعة الباقية للسموات السبعة على  
الفضل المشهور بالمتفق عليها لاجل مجموع احوالها جميعا على من كسرها  
لبعض وثقوت المظلة بعضها عن بعض وحسن الترتيب لذلك يكون الترتيب  
القدرة واقعة بين ما يقع له الامتدادات جميعا كزحل والمشتري والمريخ والزهرة  
لا يقع له الامتدادات والشمس والاعضاء المتأخرين فلا تزداد فلكا اخرى ولو  
تكون الجميع بالحركة اليومية طاعة لله تعالى وملكوته وجعله محيطا بالكل يكون عند  
الافلاك الكليات عندهم تسعة وان كان الفلك الكلي كوكب عند الجميع منقسما الى  
افلاك متعددة فقيسها اختلاف حركات تلك الكواكب حولها واستقامتها <sup>بعضها</sup>  
وسرعتها وبطءها وبعد ما ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون عقلا  
واما ان يكون واحدا قال مشاوي المذهب او اخلاط متكررة بان يكون بعضها متحركة في  
بعض قول هذا الشق ايضا يرجع الى ان يكون المؤثر فيها واحدا لا يغني عن العلم ان  
المحم فلم يذكر انهم كمن المؤثر فيها واجبا لان صلاحيته ان يكون مع العقل  
الاول فيلزم صلاحيته اكثر منه وان كان يتوسطه فراجع الى الشق الاول والمادة

فصل

الافلاك

الافلاك انهم من العقائد بنفوسهم او مجردة كما استطاع عليه ولا حيزا ان يكون المؤثر في  
الافلاك عقلا واحدا لا يستحق له صلاحيته جميع الافلاك من عقل واحد لما بينا ان  
الواحد لا يصلح عنه الا الواحد لا يسيل الى الثاني لان الفلك لو كان عليه فلكا  
اخر فاما ان يكونا الحادى على لوجود المحوى امحط العكس لا يسيل الى الثاني ولو كان  
يكون للمري على لوجودها وعلاوة او المحوى احسن قال بعض الفلاس لا يسيل  
الممكنات بعد في المرتبة من المبدأ الاعلى وهو صلاحيته على المطلوب وكان  
ان كل ما هو على مكانا اقرب الى الواجب نعم الدعوى فلكا كونه مكانا وقال بعض  
ان يكون اقرب الى عالم الكون والفساد والواجب للشر والحدوث وهذا اولي وان  
فيه منع لانهم ان العقول والجد من عالم الكون والفساد في شدة العقول  
الافلاك من الشر والافلاك في اجسام ليست قابلة لها اصلا فان لها طبعها  
ليست كجسماتها من الخيل للقياسات لارجع المتضاد المتضاد في صفة منقطع  
اذ ربما كان المحوى محيلا لثبات المساح الثاني من فحاشة اعظم من الحادى وان  
كان قهره حول وادنى من الساقل ما هو الكوكب او شرف حاله او شدة نوره  
من العالي كالحال فيما بين تلك الشمس المخرج فان الشمع عظم ما وانه نورية ما  
توقفا وان كان فلكا مخرج اعظم من فلكها او حالها بين مخرج والمشتري فلكها  
لعكس هذا لكون المساقل بين العالي والسافل يكون ثمانية هذا المظلة اي فلكها  
الحادى لان العلة محيطة بكون اشرف من معلولها وذلك ثابت بالمتضاد  
ان شئيا من المحوى لا يكون من جميع الوجود اشرف من الحادى له ولا اشرف من  
استعمال ان يكون سببا للاعظم واعلم ان اشكاله لم يمتدح عام على ما  
صدهو جسم من جسم او عاقل فيكون او يتعلق به بالصورة العقلية بالافلاك  
من ان الجسم اشكاله القوة والحيول لا يكون على فاعلية لشيء ولا شدة  
الاجسام في اجسامها الواجب لعدم ولوقية بعضها بالعلية اما لعلوية دون لعلوية  
بالذات والالزام فاعلم انهم على نفسهم ما الثاني والثالث فلان ثمانية الجسم  
سواء كان متقوم بوجوده الجسم او متقوم بالتأثير به لا يكون الا ان المادة



وضعية ونسبة مكانية بالقياس الى الجاهل والملك لا تسبق له الوجود لا يكون له الوجود في علمها  
 القريب منه واهل الشريعة تكون الامكان مقلدا لها او في علم المقابلة ولا يكون  
 له في الحقيقة بل هو الثاني في المستوى وهو بهما ان الحقيقة لا يثبت لها الوجود  
 بل هو في كنهها واستعداد ذلك ما ذكره الشيخ في اجوبة عن اعتراضات بعض المتأخرين  
 ولم يكن في ذلك الموضوع ولا شبهة في ان صورة الجسم لا تكون لها ذاتها بالقياس الى  
 جسم لم يوجد بعد لا هو ولا اسمه اصلا لشبه وضعية حيث في ثبوت ذلك الجسم فيها  
 هو الطريق الثاني في ثبوت علمية جسم لهم ان كان يثبتوا في علمية الاجسام التي  
 يحيط بعضها بعضا بطريق خاص اما في علمية الحادى المحوى في استلزامها لثبوت الحادى  
 واما في علمية المحوى الحادى في استلزامها ما لم يذهب اليها الوهم من كون الشيء علمه  
 لما هو شرف واقوى واعظم مما ذكرنا نريد ما طعن به اكثر المتأخرين كالامام  
 الرازى ومن بعده من نسبة كلام الحكماء الى اخلا بة ثبوتهم بان مجرد النقطة  
 بالشرف والحسب خطا بل ما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق الشفاء اذا  
 رأت الرجل يقول هذا حسيبي وهذا شرف فاعلم ان خطا في كمالها بالقياس  
 ان الرجل العاقل لا يلتفت الى كون هذا حسيبا وهذا شرفا انما ذكره الباقى بالخطا  
 وليس كذلك لان الحكماء لم يعللوا مشاع هذا القسم مجرد الشرف والخسة فقط بل عللوا  
 به عدم ذهاب الوهم اليه كيف وهم قد اثبتوا ان مجرد الامكنة والجهات لا يحيط بها  
 محيطا بالجميع وان الجسم لا يتناول عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون المحيط  
 علمه للمحيط سواء كان فوقه او فوق الجميع والافهم اما الخلاء واما عدم كونهم  
 في اوضاع وجهة وكلاهما محالان فلا جائز ان يكون الحادى علمه لوجود الحادى لانه  
 لو كان كذلك كان وجود المحوى متاخرا عن وجود الحادى ولان وجود  
 المعلول وجوده متاخرا عن وجود العلل فان اعتبرنا العلم مع وجود العلل  
 حاله لا يمكن ان يكون لوجود الجسم بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه ان يكون  
 يمكن لعدم المحوى مع وجود الحادى وفي ثبوت وجوده لا يكون مشاعا لذاته ولا  
 لغيره بل يكون مكانا لا لكان وجوده اى المحوى معادى مع وجود الحادى ولا

متأخر عنه

ولا متأخر عنه حقيقة لا اذا فرضناه متأخر عنه واذا كان عدم المحوى مع وجوده  
 محتملا كان الخلاء محتملا لذاته مع انه مشاع لذاته بما فيه مباحثا لطبيعي هفوف ذلك  
 عدم المحوى وتحقق الخلاء داخل الحادى ومتلازمان لان اعتبارا احدهما بوجوب  
 اعتبارا الاخر عقليا حيث لا يمكن انفسكا كعدمه لا يمكن الا نفيك كنه وجود المحوى  
 وعدم الخلاء داخل الحادى والاشياء الذاتان تحققت بهما المعية الذاتية والعلل  
 الطبيعية من الجاهل بالاجزاء المصاحبة الاتفاقية فانها لا يثبتها لان في الوجوب  
 والامكان لان ثبوتها في ذلك يوجب مكانا انفسكا كاحدهما عن الاخر فانما  
 الخلاء داخل الحادى وتابع لكان وجود المحوى فيلزم كون الخلاء يمكن الوجود  
 هذا محال ولما ثبت ان يكون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما هو معية  
 ذاته وهو وجود المحوى واجبا لغيره وجوبا يدعى ما حققه المحقق الطوسي في شرح  
 الاسادات بقبض تحقيق انه ليس بعينه المشاع لذاته ذاتا حقيقة لعدم بلهنا  
 شيء يتصور العقل عنوانا له بل الذات وتجزئ بعد محبة بغيره مع قطع النظر  
 عن غيره وان كان الحكم بعدمه لاجل وسط في الحكم لا في نفس ثبوت الحكم بله  
 محلا في المشاع بالغير لان مجرد مية معقولة ليست محكوما عليها بالعدم بوسط بل  
 وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا او مجردا بقبضه وانما هو شيء يتصور  
 العقل بالحكم بوجوده من حيث ذاته في ذاته فلو كان ذاتا فان العقل لا تجزئ لوجوده  
 ولا لعدمه لا بعد اعتبار وجود الغير وعدمه مع اعتبار العلم بوجوده وعدمه  
 ليحصر ما يباين وجودها وانما تحقق ذلك فنقول ان العلم لا يلزم بين المحوى ونفي الخلاء  
 ليس باعتبار حقيقة المحوى من حيث ذاته بل باعتبار كونه ملا داخل الحادى  
 بهذا الاعتبار وجوده واجب مع وجود الحادى لانه واجب تحقق نفي الخلاء بذاته  
 لا به وهذا لا ينافى وجوبه لغير الحادى بل ينافى ذلك علم بامشاع ذاته في  
 المحوى لا ينافى في وجوده بل في الخلاء داخله بل بالذات واما ان النقص جعل  
 التلازم بين نفي الخلاء ووجود المحوى باعتبار كونه معلولا للحادى فقد جعل في  
 هذا الفرق مما لا يمكن ان يتصور معه وجود الخلاء فانقلب كل من التلازم بين



عما يقتضيه ذلك من ضرورة صدور الممكن من شئها والممتنع ممكنا فان المحوى مع كونه واحدا بالمكان  
 ممتنع لذاته والخلاء الذي هو ممتنع لذاته مع هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا يتصور  
 لازم التلازم بين عدم المحوى وجود الخلاء ولا فالقوله فمما علم الحادى والمحوى مع  
 فاحدا لتلازمه مع عدم المحوى تحقيقه مع اشتغاله بالضرورة وجود الخلاء لا لما قيل  
 علم المحوى وجود الخلاء وبما نحن فيه مثله ما كان بها فلا حاجة لنا الى اثبات  
 بينهما مطلقا فانه ليس على اى اقسام التخصيص في القواعد العقلية غير ما انتهى الى ان  
 الى التخلي في قاعدة اخرى بل لما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار  
 فان المحوى لا يستلزم خلاء ولا ملا وان الجسم المحيط لا ملا ولا خلاء لانه لا  
 له هذا عندنا لما بين كون المكان مستوعبا من الجسم الحادى واما عندنا فاما بين  
 بالبعد فلا بد من اعتبار البعد في الخلاء والملا وكذا ان التلازم بين المحوى  
 عدم الخلاء وجوب اعتبار الحادى او البعد المحدد في التلازم فكذا لا يقتضيه  
 في التلازم بين تقيدهما بغير عدم المحوى وجود الخلاء وكذا لا يقتضيه  
 فرض عدم الحادى والمحوى مع ما فهم ذلك واصح اعماله فيك في جواد من قال  
 ان نفي الخلاء الذى هو المكان الحالى اما بعدد المكان او الوجود الملا فاستلزم  
 المحوى لعدم الخلاء لا يقتضيه حقيقة الملا فانه لا خلاف مع المحوى على تقدير  
 السطح الحادى ايضا ولعل هذا العقل لا يفلح عن ان فرض المحوى الذى اعتبر في  
 استلزامه نفي الخلاء وكونه محويا مجردا عن الحادى فصرف الاعتبار بالمركب  
 بين المشاهدين في ذلك الفرض وكذا المناقشة التي وقع من بعض الشراح بان كان  
 ليس جملة المطلق المحوى بل المحوى مع وجود الخلاء وان استلزم علم المحوى  
 المعنى كون عدم المحوى المعنى لا يستلزم وجود الخلاء فلا لازم بينهما الا بالضرورة  
 التلازم في الاصل ليس متوقفا الا بين وجود الخلاء وعدم المحوى المقيد بكونه  
 الحادى مع قطع النظر عن خصوص كونه هذا المحوى المعنى وكذا بين وجود المحوى  
 وعدم الخلاء باعتبار كونه جسميا واما بالحادى اى جسم كان بالضرورة المذكور  
 كان معادى للحادى او لا ولا كما يمكن فرضه مع هذا الفرض مع هذا المحوى

لاونية

لونه معلوم الحادى ومما ظاهره ان يكون عدم المحوى من حيث كونه معلوما للحادى  
 متلازمين واما التلازم بين وجود المحوى لمعين وعدم الخلاء ومما اورد  
 التلازم وتكلم وعدم المحوى لمعين فلا يبعد احد قائل ان المتأثر في الاثر  
 العالقة ليس الجسم وصورته ونفسه المتعلقان في تأثرهما عليه ولا في  
 المتوقف في وجوده عليه فظهر ان المتأثر في الاثر ان عقول متكررة وهو المطلق  
 واما احتمال كون المتأثر فيها عرضا قائما بالجسم بل بالجسم المجرد فتقول فيه  
 ان محمداى كان نفسا فكذلك لازم منها لزوم من كون المتأثر نفسا وان كان  
 فاحدا فلا يوجد فيه عرضا كثيرا فليس لصدور هذه الاجسام الكثيرة المتخالفات  
 والصور المتكاثرة في الوجود كاعتدت ولا لادى ذلك الى صدور كل كنه من الواحد  
 الحق باعتبار ذاته الاحدية وان كان عقلا لا متكررا فيلزم الحكم وهو تقدير  
 العشاء مستقيما لان ذلك اقول فاما بل ان يقول ان الواجب عند المحوى مع  
 من اتباع العلم الاول محل الاعراض كثيرة فليكن صدور الاثر فلا ذلك المتعددة  
 تلك الصور الكثيرة لكون لنا ان نفكر تلك الاعراض عند صورته متبينة  
 ومعلوم ان كونها واقعة دون التاثير ليسى والسبب بين كونه في  
 نعم ولو كانت المعلومات الى بل صدورها واقعة في الخارج لا على نحو وقوعها  
 صقع الوجود بتلا علمها الحادى علمها فليكن جهل الاول بها فمع ذلك  
 علمها كبريا والمباين منها امتناع كون بعض السماويا علمه لبعضها وان يشترط  
 دفعها وتبين على الدليل لقام على عدم علمه الحادى المحوى مبنا على  
 ثابت عندهم وهو جعلهم الحادى معلوما فلهذا صدق على وجود الحادى  
 الحادى وهو تلك الاعظم وسبب المحوى وهو العقل لانه متجاوزة  
 كونهما معلوما على واحدة في جهة واحدة وهو العقل الاول كما يستلزم  
 السبب المحوى وهو العقل المتأخر مقدم على المحوى ضرورة تقدم العقل على  
 والحادى ليس متوقفا على كونه من الواجب ان يتقدم عليه لا مع تقدم  
 كما ان ما مع المتأخر متأخر هذا تقديرها المتأخر والمتأخر المتأخر لا يشترط

صحة



الشيء مستقيم غير ذلك الشيء بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يخلو يكون متقدما  
 بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما ولا يزعم ان شي واحد شئ شخص متقدما بالعلية  
 مستقلين على سبيل الاجتماع وهو ان الاستغناء يكون الشيء واحد متقدما بالعلية  
 مستقيا عند حال واحد وهو عليه الاستغناء ولكن ما مع المتأخره عترة واحدة  
 يجب ان يكون متأخرا بالعلية لا زعم ان واحد بالعلية يجب تأخره عن تكملة وتلك  
 هذا الفرق في احوال الكتاب لان الزمان يتوهم من ان كل واحد الحادى في كل  
 يجب عتبه في ذاته غير واجب الوجود بل كل شئ مخلوق مكان يكون متكملا بالعلية  
 بمتبع ولا شاة الى جوابه بقوله والحادى المحوى كل واحد منها ممكن لذاته  
 شئ ان يتعدا بالظن الى نفسه اما هو شان المكملات يجب ان يتاها وتكون ذلك  
 لا يقتضي جوانا بالخله فان جواز انتقال كل منهما امام مع وجود الاخر او مع عدم  
 او مع قطع النظر عن مجوده وعدمه والشق الاول لا يرد ان الاشياء بالعلية  
 علالة بالعلية والمعلولية ليس جود بعضها على عدمه وانما في ذاته وجوب الاخر  
 الشق الثاني وان كان جوازها لا باعتبار ان المكملات بالعلية في حكم ممكن واحد  
 جوازها بان المعدم على الجميع لكن لا يزعم من ان المكملات بالعلية بالمتبع هو البعد  
 المفقود والقضاء الموهوم بين الاجسام القابل للزيادة والنقصان فقال ان  
 الحادى والجوى معد ومن كان ما والواحد في عدم استلزام خلوه ولا علالة  
 والشق الثالث لكونه عاملا لا يوجب جوانا بالعلية ان المكملات بالعلية مقتضى بجواب واحد  
 قسميه العام لا يستلزم الخاص لا مكان حقيقة في فعل الخاص لا في فعله بل  
 واحد من عدم الحادى ووجود ممكن لذاته ولا شاة فيها فحين اقصاها فحين  
 من مكان العلالة فحين كل واحد منها بالانفراد ممكن ومع الاخر لان المتأخره فيها  
 ثابتة لان الحادى استلزام العقل الذى هو علالة مقتضى القوى ملازم له لا يوجب  
 العلالة مع الاخر من شأنه ان فوجوا الحادى مناه لعدم الحوى فلا يرد  
 اجتماعها المستلزم لجواز العلالة هذا ما ذكره بعض الاشاعريين واحول  
 من علالة العقل الذى هو مع الحادى ولوجود الحوى عن غير من علالة الملازمة

محمد بن عبد الله

غير ثابتة بل الأولى ان يثبت وجود عدم المحوى مع وجود الحادى او انما يثبت وجود الحادى  
الحادى بحالة المحوى وان لم يثبت بل بما كان بهما ملازمة فوجه من الوجه كما قال  
مشير الى ذلك ان الملازمة لا يلازم من ذلك انما يلازم من وجود الحادى وحده  
المحوى وذلك غير لازم لمعارض من ان الاستدلال المتكافئة في وجوده ليس عين  
بعضها في مرتبة وجوده لانه يلازم من عدم المحوى في مرتبة وجوده الحادى وان كان  
في اولية العقل وابدئها واعلم ان هذه المسئلة مما استفاضت عليه  
فيها فالمشهور عن فلاطن العقل بعد ذلك العالم وكذا نقل عن جعفر بن محمد  
لما عليه الاسلاميون وكذا المنقول بالنقل المتواتر عن جميع اهل الملل والنحل  
ومما انما طار في ارضى من الحكماء كما تعلم الاول واتباعه من المشائين والقبليين  
والروافضيين كشيخنا الشارف وشهرته قليلة من فرق الاسلام كما يحكي ابن  
خضيل وفي الحقيقة اصحاب الجاهل من الاشاعة القائلون بصلوات الله على  
البارى من هذا القبيل قال محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه لمصالح  
واعلم ان العلامة عليه السلام في هذه المسئلة في غاية التمسك من الاول الى  
هم اساطين من الملقية وسامية صاد والمثل العقلية تحدث موجودات العالم  
وابدا عليها ومع كبرياتها كما صاويرها من المثلين وطاير من الاشياء مع  
الروافضيين صاد والى عدم مباديها من العقل والنفس والمفارق والبايع  
دون المقسطات والمكبات فان المبادى فوق الدهور والزمان فالجسم  
حدث زمان فحدث المكبات التي في تحت الدهور والزمان ومنعوا كونها  
سرمدية وترب من مذهبهم فذهب جماعة عن المسلمين من العقل بقوله  
الكلمات والحروف مذهبهم بسطو ومن تابعه من تلافى مذهبهم ووافقوا  
الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انما هي تحقيق  
ان الاول قد يطلق ويراد به ما يكون مسبوقا بعلية ولا زمان ولا شبهة في  
الاولى بهذا المعنى فيصير في ذات الحق الاول حل محله وقد يطلق ويراد به ما يكون  
قدما ووجوده غير مشاهد في جانب الماهية ولا شبهة في عدم انقضاء في الوجود



عن الزمان والعقود كحكمة المفارقات عن المادّة في الذات والأفعال وما هو  
الحل مقدس ساحة فنانة عن قبال حدوث والفناء ليس بعيد كيت صياح ك  
سأعي ان البرهان الدال على ثباته ككليات القادّة والابعاد المتقدّرة قائم ايضا  
على تقديره على كليات الغير القادّة الى غير النهاية بناء على وجوب الحركة العقلية  
التي هي محل الزمان في الخارج ويرى ان برهان التطبيق والاضايف غيرها فيها  
هذا لا يكون شئ من الاشياء واجبات ان اذكرها بما هو ماديا موصوفا بالازلية  
المعنى وقد يظن ويراد به ان يكون وجوده مسبقا زمان ولا مادة وهذا  
محقق في المبادئ العقلية والحيويات والاضرام الفلكية وصورها ونفوسها  
دون المركبات المذاهب وصورها ونفوسها واعراضها اللزنية والاضافه  
وعلى هذا القياس العقول في الابدان ان بعض الحوادث ابدية كنفوس الانبياء  
التي قد دلت البراهين العقلية والاحاديث الشرعية على ابديتها وانما بين  
ذلك فارجع الى ما كنت ابيحه وما اوتها ازلية بالمعنى المذكور فلو جوهرا  
الواحد كما قال احد لها ان واجبل وجوده مستقيم بطوره ما لا بد منه في تأنيده  
في معلوله والاضمان حاله متغير هفكلام والعقول ايضا مستلزم شيئا متلاذبا  
في تأنيدها بعضها بعض لان كل ما يمكن لها ان يحصل بالفضل والاضمان شئ منها  
اي من مبادئه من شئ تأنيدها بعضها بعض فاما في كل حادث وسبقه بما  
كلامه فيكون في اي العقول لقائها الى الحوادث المادى مادته هفكلام  
من هذا اي من كون واحد من العقول مستلزم ما قبله ولا بد منه في تأنيدها  
قال له ان ليتها ان لا يكون له شيء وجوده عند وجود علتها التام واما كذا  
ابدته فلا تزلوا تقدم شئ منها اي من العقول لا تقدم امر من الامور المعتره  
في وجودها ضرورة استلزام شفاء الماهول انشاء عند التام ولا لزوم  
الملازم بدون وجود اللازم وهو محال فيكون البادى او شئ من العقول  
للتغير بها الحوادث هفكلام بل لا يغير شئ منها الى غير ذلك ومع هذا مع  
منه ان يكون في ذاته جهتان قاعليه وقاعليه وقد برهن على اسمها انها

بلازم

بلازم ان يكون له حركه ومغير الى الاشياء لان حدوث الحوادث كذا في غير حركه وحركه  
فيما هو ان يكون له اهماسها وهذا هو الحال على ان يكون البادى تمام الامور  
سواء صرح بمشبهه ولا يقال له ان يقول انما هو مظهر والمعدون علوا كبر  
في كنهه في وسط العقول بين البادى وبين افعالها شيئا الماد بالعالى المجن  
مجموع الاجسام البسيطة والمركبة مع نفوسها وصورها تدرك الواجب واحد  
كل حركه مقدس عن اشياء اخرى حثيثات واعتبارات متكررة وان معلول  
هو العقل الخاضع بالاشياء بقدر القوة والاستعداد والتغير والحوادث التي لا تفصل  
في العود والابعاد ولا تلاك معلولات للعقول لكن الا تلاك فيها كثره وتكرير  
من الهيولى والصورة فان استقرت سلسلة الحركات في انقضاء الوجود لم يبق  
الوجود الى الخيم ابد ولا يوجد حاله ولكنه قد يوجد لا بد من وقوع كثره في  
امر واحد وهو في الواجب منع فيكون متلاذبا العقلية وعلوها المتقسطه  
وبين باربعها كثره اي شقظه على كثره في وحدة لما بينا ان الواحد الخاضع لا  
يصله عند الواحد ولا بد ايضاً ان يكون صدره في الا تلاك مع استمرار سلسلة  
المواضع العقلية بان يكون صدره في كثره وجوده عقلي معا عن جوهه وعلوه  
على هو المشهور من الحضا وسلسلة المواضع العقلية في الطول من قاعدتهم  
العقل الذي يصله بهذه الفلك الاعظم فيه كثره في كثره ابا اعتبار صلة عن  
الوجود ولا يمكن صفة عند بل باعتبار ان لى العقل اللازمية ممكنة  
الوجود فلما تها واصبب الوجود لعلها اقل وجوده ونفصل للاعتبار الى الماهول  
لهية بالقياس الى وجوده الى مبدى وجوده والوجود بالقياس الى مبدى وجوده  
فيلزم له وجوده لوجوده في نفسه ونسبة الى الحق الاول سبيل للعقل الثاني  
بالاعتبار والامر وهو ما كان الموجود لانه العقل لانه سبيل للفلك المادية  
وصورة التي هي نفس والمعلول الاضطررر فيكون تابعاً للجهة الاخرى  
ذات العقل الاول والاخرى الاخرى فيكون العقل الاول هو الموجود  
الوجود بالغير بما قاله وهو انشراح لجلها مبدى العقل الثاني وبما هو موجود



يمكن الوجود لذاته كما تارة وجوده ولا يمكن وجوده من غير ذاته  
بالاشتراك لا يمتنع وبلا شرف لا يشرف ولا يمكن اشتراكها في سلبها  
والوجود يناسب نفس هذا الفلك المتحرك لا بالشوق الى ذلك العقل واعلم  
ان اعتبار الشيء في العقل المتفاوت سواء كان وجودا او غير وجودا  
عين اعتبار عقلها لذلك الشيء ان لا يجازيه الجبروت العقلي ثم ان الاشتراك  
واحد سواء كان باعتبار نسبة الماهية الى الوجود او باعتبار نسبة الوجود الى  
ذلك الوجود بسبب الخبر ان ذات العقل وجوده اذا اعتبرها شيئا واحدا  
مادة الفلك متكونة شيئا واحدا هو الفلك واذا اعتبر الاثنين فاعبر الفلك  
كونه اخرين في الخارج جرم كروي ونفس لا مانع ايضا من اعتبارها هو العقل  
لكنها هوية اشكاله متكونة من مختلفات كالحسب الفصل وبان في جرم  
الصادر باعتبار جرمها باعتبار فصل ما ذكره من مادة وصورة جسمين بان يكون  
الكلين الصوري بان لا يمتنع في الكلين المادي بان لا يمتنع في  
الحسب الفصل بان لا يمتنع الفصل والاشكال والتفصيل ليس في الخارج  
عن الجمل وادخاله في المفصل بل باعتبار ملازمة حقيقة الوحدة وتارة حقيقة  
اخرى في شيء واحد وحدة ذاتية او طبيعية بجهة كونه اعتبارية او وجودية  
هذا ينشأ عن كثير من اعتراضات الامام وغيره عنهم بانهم خطبوا في حطوط الفلك  
في موضع لا يليق في الجبهة فتارة اعتبر في العقل فلكا جديا وجعله على  
العقل وامكانه وجعله على الفلك ومنهم من اعتبر به لما افعله لوجوده وان  
للعقل لوجوده وفلكا وتارة اعتبر في كونه من تلك الوجود في نفسه  
بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصح هذا بكل اعتبار له باعتبار وجوبه بالغير  
هذه عقل باعتبار وجوده يصح عنه نفس اعتبارها كما يصح عنه فلكا  
من اربعة اوجه فاردوا على ذلك الغير وجعلوا امكانه على الفلك  
على علمه لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الاعناء في الجوارح يقع في كثير من الاشياء  
وحيث ان يكون ذلك في كتاب اخر مع هذا المعترض ولما قلنا ان يقول ان الماهية

فان كان

الاول وان كان متقوما من هذه المختلفات فصدق ما اكثر عن الواحد الحق وان  
احد يا حقه فلم يجر صدور الفلك عما تارة وجوده ونفسه وعقله واجيب عنه  
في شرح الاشارات بان الماهية الاولى يطلق على العقل الاول مع جميع حالاته فانه  
اول صدرت مهيمنة عن الاول لشمس الاما ويطلق على الصادرة الاول وصدق  
ان اعتبره من شيء من اولهم فخطى التقدير الاول يصح الحكم عليه بان لا يستقيم  
وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناهضة فيها اقول هذا الكلام غير ما سمعنا  
المعترض ليس مجرد التناقض في كونه ثم يجعل العقل الاول ومتقوما من مختلفات  
او امر وحداني بل ان كان كثيرا فليصدق من الاول وان كان واحدا فليصدق  
شبه الكثرة والاولى وان تجاب بان الصادر عندهم شيء واحد فاذ كان مقدرا  
لانته لا يجعل جاعل فان الصادر عندهم من المبدأ هو الوجود والاشكال  
وغيرها من الاسماء لا يحتاج اعتبارها الى جعل وتأثير وهذا يعبر في مرتبة الصانع  
الاول متاخرة عنه فالصانع الاول باعتبار الكثرة لا زمنية الواقعة بالغير  
سببا لا موقعا كونه باعتبار وجوده الذي هو ما يتعلق به الجعل بالذات  
الصادر عن الواحد الحق كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله ونحن لا نعلم ان يكون  
عن شيء واحدات واحدة ثم يقع ما كثره اضافية ليست في اول وجودها واختلاف  
مبدأ اقوامها بل جهة ان يكون الواحد يكون بغير واحد ثم ذلك الواحد يلزمه  
اوصافه او مفعول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء ويشترك له  
اللانتم شيء يقع من هناك كثره كمالا يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة في  
العلم وامكان وجود الكثرة معا عن الماهية الاولى والحقوق الطوبى وكثير  
اخرى لكي يفي بكثر الجهات الموجبة كما ان صدره كالكثرة معا عن الواحد الحق  
لا يورد عليه اشكال فقال اذا فرضنا مبدأ اول ويكون واحد عن شيء واحد ويكون  
بب هو اولى مراتب العلم لا تارة من الماهية ان يصدر عن آتق سبط شيء ويكون  
ج وعن ب وبعده شيء ويكون في الماهية شيان لا تقدم لاهلها  
على الامر وان جونا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء اخر صادر في تأثيره الماهية







كثيره بعضها من بعض باعتبار احوال المشاهدات واحاد الاشرفات وهي مرتبة  
في الزوال المتعاقب وفي القواصل الا عدون ثم يحصل من هذه الوصول السبب  
ترتيبها كسبل جهات ومشاياتها ومنها ما هي مشتركه جهة الفقر مع الشها  
وكذا امشاد جهة الاستعانة معها وكذا امشاد جهة الفقر معها وكلها مشتركه جهة  
الحبب معها ومشايات اشعة قاهوه هذا بعضها مع بعض ومشايات بعضها مع  
بعض مع بعض اشعة خيرة اعداد كثيرة من العقول لا يحيط بها الا بالباري تعالى  
وما يعلم صفة ذلك الا هو ويحصل من بعض الاصول عشايات اشعة بجميع  
الضعيفه المتفاوتة في جميع مع جهته الفقر الشوايب وكثيرتها وكذا احوال الثواب  
المشاسية باعتبار مشاركتها بعض مع بعض ومشايات اشعة مع اعتبارها  
لاستعانة بالحبب والفقير والمناصيات العيشية التي لا يشعدها كماله الشهاد  
في بنو الاشعة البواقي العباد كما مله من الضعيفه والمتوسطه يحصل منها الافراد  
القاهرة او باب الاصنام النوعية الفكرية وطلسمات السبايط والركبات الخضر  
كل ما تحت كفة الثواب فبذلك كل من هذه الطلسمات هو زود قاهر هو صاحب  
او لطلسم النوع القاهر ثم ذكر ايضا ان قاعدة الامكان الاشرفية هي  
وجود هذه الانواع الثورية المحركة لانها اشرف وكرامتها ان الانواع ليست في  
عالمنا عن جبر الانفاخات فانه لا يكون من الانسان غير الانسان ومن البرهان  
غير البرهان فالانواع المحفوظة عندنا ليست عن جبر الذات وانما هي في الجبروت  
نفسه ساكنات او عقول لا يصور الانواع بطولها مستدركه فلا بد ان يكون فيها شيء  
قائما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير في مطلقته في حدود الاشياء عن المبدأ  
الاول والمشاؤون ايضا وان اشبه بعضهم ان عدد العقول عشرون وان النور في  
اصولهم يعطى ان عدد الحركات السماوية بحسبها يكون بعدد الكرات فلكية  
كانت او كوكبية ويورد عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات السطحية في  
استخراج الانواع بحركاتها الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون لكل كرات  
اثنين حركات متزاوية عاشقا ومحركا مفارقا معشوقا كما في الكرات الصلبة فيكون

للعقول عندهم كثرة وافرة لكن القصور في كل منهم من وجود الاول ثم يذهب  
الى ان كل كوكب وكل تلك عقلا بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الكرات  
المتعددة السطحية بزيادة واحد للضعيفات وبعضهم الى ان بعدد الكرات فلكية  
الكواكب حتى يكون الشواهد العقلية بعدد ما ظهر لهم لعنا عن الحسب من الانوار  
كثيرة او اكثر قال صاحب الشفا فقد علمت ان الحركة السماوية نفسا لله تعالى  
عشاة متعددة الاختيارات هي الانتمال الى مرتبة ما فيكون عدد العقول المقارعة بعد  
المبدأ الاول وبعد الحركات فان كانت الانوار في الخارج غاما المبك في حركات كرات  
كل كوكب منها قوة يفيض من الكواكب بعد ان يكون المقارعات بعدد الكواكب  
لها لا بعد الكرات فكان عددها عشر بعد الاول واولها العقل المحرك الذي يكون  
الجزء الاقصى ثم الذي يكون الثواب ثم الذي يكون العقل وفلكه حتى يترى الى العقل القاهر  
على انفسها وهو العقل العالم الالوهي ونسحق العقل الفعال وان لم يكن  
بل كان كل كراته متحركة لها حكم في حركتها فكل كوكب كانت هذه المقارعات  
لكل بعدا وكان على مذهب العلم الاول قريبا من اثنين فافوتها واخرها العقل  
الفعال وقد علمت من كل ما في الرياضيات من منع ما ظهرنا من عدد هذه الافلا  
لا يخفى ان القول الاول ولا يخرج من فساد ذلك قد علمت ان الطبيعة والقوة  
الصورية النوعية في السبايط متعددة بالذات متغايرة بالاعتبار وتلك  
ايضا ان الاصنام لا تقدم بعضها على بعض بالعقلية والافلا والاعمال الا ان يقال  
بالزمان والاعداد وان تأتدقوا لها الحق لا يشا ذلك الوضع فلا يتصور  
بتوسط الجسم في احوال الصور الجوهرية لظلم وخصوصا في الابداعات التي  
مقتضاها نفسها على احوالهم مع ان الصورة النوعية لجسم متقدمة على الهيولى العقلية  
وهيولى الفلكيات لا يتصور بصورة بعد اخرى ومفسدة امكن ان يكون  
ايضا فلا بد لهم من العقل بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور ولا بعد  
ليكون سبيل الشرة احدا من احوالها ان كان عدد العقول كما انهم عندهم  
الا فلكات وعدد ما يحسب وجوده في اول الاول وتسعة فعدد المقارعات



مع هذا التقدير كان عشرة تسعة بان لا يملك واحد للعناصر ثم المظهر لهم  
 ينظر اوق في احوالها فلا تهاصل في السبعة والاولى والستة كانت في الارض  
 والقرب الى الارض والبعد عنها او اختلفا في البعد عنها في السطوح والارتفاع  
 والارتفاع والبعد عن مركزها اذ يدورها وجدها اولا كذا في زيادة العقول  
 على ما حكوا به اقل بعد ما استمر في الشهر بعشر من عدد هاهنا انزلت بتسعة  
 عدد هاهنا الى الاقلات ونما بينهما ان كل جملة من الاقلات يكون جملة من العقول  
 ومفهومها واحدة هاهنا ان كل جملة من السماوات فلك كل شامل لها محيطها  
 قاسم العدد باعتبار المسافات من العقول والكميات من الاقلات باعتبارها  
 الاشياء منهم والمخرجات منها الفاتحة ان لا يكون الترتيب بان الصادق من الهة الاولين  
 يصعد عنه الفلك الاقصى الثالث ان لا يشرى كلامهم ما يدل على ان العقول متوالية  
 في الترتيب يجب توالي الاقلات الاربع ان الترتيب غير حاصل بان اعتبارات الملاكات  
 في العقل هي التي حصلت منها الموجودات العقلية والنفسية في غيرها فلا ان  
 العقل الواحد يكون عليه الفلك كل على غيره من الاقلات والملاكات ولا ان نفس  
 المتعلق بكل فلك كل واحدة الخاصة بالاجزاء الثلاثة في العقل والوجود  
 بعد ذلك لا نوع المتباينة الصور المفردة الطبايع في جهة واحدة فان اختلفت  
 القائل مع وحدة جهة العقل الفاعل على ما علمت لا توجب في اختلافها ما لا يمكن  
 والتشعيرات لنوع واحد دون دون اختلاف في الحقائق ومبادئ العقول  
 ولا ظهور ان الاولين من الحوادث في انهم لم يكونوا بهذه الاصنام في ترتيبها  
 حسب ترتيبهم والذين لم يقدروا عليهم ان يفاضلوا انهم هو المنشقون والنش  
 اعلم والمجهول بشيعة يتعدى عليها الفاضل فلا جرم طرقوا لما يات به علمهم  
 وسهلوا الباب عليهم بذكرهم في موضع ومثالي في كيفية صدور الكثرة عن الواحد  
 فيتم لهم الاخراج على ان يكون هذا الباب هو محيط حقيقة البشر  
 لما خلق له والقد علم بحقيقة الامور وما استخف بعد هذا لما ثبت له ما لم يكن  
 بما ذكره من ان مثل هذه الكثرة لو كانت في ان يكون الواحد مصدر الامور

فزارت

فزارت الواجب نعم يصلح ان يجعل بين الكميات باعتبارها من كثره المستوفى  
 والاضافات من غير ان يجعل بعض ماولاته واسطة في ذلك وتكميم بان الصادق  
 الاول عنها ليس الا واحدا وقد علمت وجه مسخا في هذا الكلام من ان كثره  
 في العقول ليست من الامور الاعتبارية الصرفة فان الامكان وان لم يكن امرا  
 والموجوب امر اضافيا لكن متعلقا امر حقيقي في الايق حال من اعتادت نفسه  
 بالمجاهلات العقلية وصارت الامور العقلية ملكة لها ان لا يشرى في علم يحتاج  
 الحظرة ثمانية وثلاثة حالية عن اقل على المستبعد من كثره باس في امور الدنيا  
 لتعقيد هذه ولا يكشف حقيقة هاهنا انباء العلم والعرفان واصحاب الذوق  
 والوجدان وبهذا الطريق يصعد عن كل عقل عقل وفلك فلك وذلك ان كل  
 العقل والفلك من كل العقل الى العقل التاسع فيصعد عنه فلك العقل  
 عاشر وهو المبدأ الفاضل في عالمنا ما لم يمت لها تحت فلك القمر بالثانية في الارض  
 لا بالترتيب والقدر في كل هوشان النفوس وهو العقل الفعال لم يمت لها في عالمنا  
 من النفوس والصور غيرها فيصعد عنه باعتبار عقل جهة فخره وامكانه  
 الخاص له والغير المهيول المشتركة العنصرية وباعتبار عقل جهة من الصور الثبوتية  
 المتخلفة وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدأ على نفوس الناطقة وانما ذلك  
 بجوارث الاجرام السماوية المناسبة من جهة اشتراك كل واحد في الحركة والقدرة  
 لا في تلك العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلاف قدرتها باختلاف انواع  
 الصور واللعناصر ومن جهة تراكيبها في المتخلفة تخرج صور العناصر الى  
 غير ذلك مما لا يعلم بقاها في الاطوار العقلية والقدرة وكثرة المعانيات في  
 المتخلفة وكذا اعداد فيض نوع نوع من دون الجهات الفاعلة لما عرفت ان  
 جهات الفاعل لا يوجب الفاعل العدي في قابل واحد كما اشار اليه في قوله  
 استعدادا للهوى فان الفاعل الواحد جهة واحدة فيض من يصعد عنه استعداد  
 لا حثك في القابل او اختلاف قابل واحد في استعدادية وليس استعداد  
 الهوى لقبول الصعود من جهة العقل الفاعل ولا لما قيل في استعداد العقل



لا يتغير ان يتغير الى غير ما قيل في غير واحد من الوجود لا في شيء في عالم الحوادث  
 الا من غير ان يستعملها في سبيل الحركات السماوية والارضية والكلوكية فان  
 تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة بخلافها استعدادات هيولى  
 العناصر فيها حركة واحدة تقتضي وضعها حادثا تقتضي حدوث استعداد في القوة  
 مستدعي تقتضيها حدوث حادث من العقل الفعالي على الهيولى في كل حادث في العالم  
 حركة كانت او لم تكن او استعدادا او استعدادا فهو يسبق في كل حادث في بعض  
 النسب في سبق حادث الاول الى ان الحركات الحديثة الجزئية ليس لها اول  
 اما ان يوجد دائما او بعد حدوث حادث اخر لا سبيل الى الاول ولا فيهم دوام  
 الحادث وهو محال فتعين اثنان وهو ان قبل كل حادث دبا في حادث اخر وهذا  
 الحوادث اما ان توجد على التتابع الاجتماع في الوجود وعلى التتابع التعارف في السبيل  
 الى الاول وهو اجتماعها في الوجود والاولم اجتماعا موهما ترتب في الوجود  
 لا يحتاج كل منها الى الاخر السابق عليه وهو محال فصل كل حركة وقيل كل حادث حادث  
 الى الاول وهو المطلوب واعلم ان في وسط الحادث بالقديم اختلافا عظيما وهو  
 العلة الناعمة للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزاها لزم قديم الحادث وان كانت  
 حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة يكون معها في الله  
 ولا يلزم مختلفا لمعامل عن العلة الناعمة فتشقل الكلام الى علة علة الحادث فيلزم  
 من ذلك ترتيب امور غير متناهية موجودة محتملة في الوجود مع ذلك لا يترتب  
 حادث في سلسلة علة الى قديم ولا يتركب في اقدم في سلسلة معلولة الى حادث  
 فارد والله صبي عن ذلك بالاشكال فقالوا ان العلة الناعمة لا تقتضي حدوث  
 الحوادث انما هي سلسلة الاشياء الى ما ثبت ان تلك مقتضياتها المتتالية في الاشياء  
 وذلك هو الحركة الدورية الائمة فمن حيث واما استندت الى العلة القديمة  
 من حيث حدوثها استندت اليها الحوادث وتفصيلها الموجود من الحركة في الله  
 عند فهم امر وصادف مستمر هو الوسط بين المبدأ والمشهد والمفروضين او المحققين  
 وهو شخص واحد يلزم اختلافه في القياس لا الحدود والمفروض في المسألة

فني ام لا يتم باعتبار ذاته حادثا باعتبار تلك النسب لها وقد لا يخلو في بعض  
 الذات الناعمة استندت الى المبدأ الناعمة ومن حيث النسب لمقاومة استندت اليها  
 الحوادث فتسبيل فيك بالثبوت والحدوث الحادث وهذه خلاصة ما هو المشهور  
 منهم وانما تعلم انهم وافد فيهم الاشكال في الكلام عايدة في اسناد تلك النسب  
 الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للجواب كل بعد ما ذكره في الاشكال في  
 في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح لكل واحدة من النسب السابقة عليها وهكذا في  
 اعتبر الحركة الوحدانية بوجهها فاني انا شبه مسئلة الى العلة الناعمة وان اعتبر  
 النسب لمقاومة وعرضها اجزاء يجب تلك النسب لكل واحد منها مستندا الى النسب  
 عليها قول ما سماء تحقيقا في غاية الضعف فكل الكلام في ان العلة الناعمة يجب ان يكون  
 محتملة مع معلول في الوجود في وجوده كان وتلك الحركة المتوسطة باعتبار اشياء  
 امر على متصل غير قادر وانما المتصل الغير القادر لا يجمع في الوجود فكيف يتبعها  
 بعض بالعلية الناعمة او بغيرها المعتبرة ويليد في الضعف والسخافة ما ذهب اليه  
 انتهى به فافكر عن بعض السابقين في شرح الهياكل وفي سائفة المسألة بالان في  
 من ان هذه الحركة العقلية متصلة بغيرها في نفس الامر بل يجب ان يكون ذلك متصلة  
 الحوادث متصلة ومما يشبه فان العقل السليم يحكم بان التمرار للمعلول واتصاله بالمتبع  
 ستمار بالعلية واتصالها فنسبة الصعود لمقاومة الى الحركة الاستعدادية للمفروض  
 نسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية العقلية والعلاج مع انكاره لوجود الحركة  
 المتصلة في الخارج وجعل الوجود متصلا به من الذي هو امر واحد في كيف جعل  
 اجزاها جواهر موجودة متصلة الوجود في اشياء بطريقهم ما اشرفنا اليه في  
 محبة الحركة واسنادها الى الطبيعة التي هي امر ثابت وحاصل ذلك ان كل امر انما  
 يجوز ان يصدر عن معنى ثابت وعده شئ متحرك كحركة الاوان في الحقيقة يجب ان يكون  
 الاصول الى احوال كانت لا ينفك بذلك المبدأ فان كان المبدأ طبيعة فانه يجب ان يكون  
 وبعد من النهاية المطلوبة وان كان ارادة فانه يكون ارادة متحركة غير ثابتة  
 فان الارادة الكلية نسبتها الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة فلا يميز بعضها



بالمتوحد دون الآخر ولذلك صرحوا بان من اجل الحركة يجب ان يكون عقلان في نفس الا  
قوة خشيانه من طبقه فبسبب الحركة الادوية يكون لا محالة الخيارات الخيرية المنبغية  
الارادات الخيرية المتحددة الموجبة لطريقت الحركة في القول لما ثبت ان الحركة الدورية  
الفلكية التي هي الموجبة للحركة الاستعدادية في هيولى العناصر وجب الاعمال وانما  
صادرة عن النفس السماوية وجل اشركات عقلية واجترافات علوية متوادة  
عليها من مثيل لها العقلي ومعتوقها المقدوس يوجب ان تكون الحركة شوقا  
ونشيبا يوجب كل انبعاث الحركة حدوث اشراق ونيل روح من فوقه في حيا  
لانبعثات ارادة الحركة فيحصل هناك سلسلة من الاشركات والنشويات سلسلة  
من الاشواق والارادات وجب الاستمرار والاتصال في كل سلسلة شي كالمتوسط  
وهو ثابت وعدا في مستوي شي كالقطع وهو متصل يتجدد في الاشركات  
بما يعقل ثابت وفي الاشواق والارادات شوق كل مثيلها نفس الفلكية من كليات  
كافية الحركة الوسطية واشواق خيالية مثيلها قوة منطبقه شوقية الارادات  
لحركات خيالية في المبدأ القريب للحركة الادوية الفلكية ونفوسها انما انسان احدها  
في الكيف والاضيق في الوضع قوة ذات جبهتين جبهتين باعتمادها انما هي  
مفصل الذات وجهته تجدد باعتبار انفعاله لم يحدها اليه لولم يكن انفعاله هذا  
اليه لم يتم مثلية الحركة فانفعاله كل جزء من احدى السلسلتين اليه يصير مثلهما  
من اجزاء السلسلة الاخرى وبانفعاله هذا الجزء اليه يصير مثلهما اجزاء اخرى من السلسلة  
اولا الى على وجه الاتصال من غير وسر واخرى كل من هاتين السلسلتين في وقتها  
بعضها عن بعض في الوجود وانما متصلة واحدة كمن في التفرقة بحيث لو هم انما متصلا  
لغير العناية عن بيان كون المبدأ باعتبار انفعاله اجزاء كل من هاتين السلسلتين  
تصير حلقة لا غير متجدد كل من هاتين السلسلتين على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة الطبيعية  
فاجعل ذلك معيارا لتجديد كل متجدد من حادث ومنشأ ذلك نفس الفلكية  
المباشرة للحركة المعنوية لوجودها في اواخر الموجودات الموجبة لبعدها عن  
الوجود والحال وجا حجة الى الاستكمال اننا فانما نقول وقد علمت طريقها في القول

بنهاية

بنهاية الحركات مجعاً فلكية كانت او عنصرية وقصود جميع الكمالات من رتبة  
والاولى في العالم في وسط الحوادث الزمانية بالتقدم علينا صنعت لكن وفق الله  
بروحه وفعله على حكمي الفصح بنفوسهم غم الشك عن رتبة ذلك الحق اليقين  
وهو ان الحوادث باسرها تستند الى الحركة الدورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علو  
حادثه فان وقع قولنا كل حادث زمانه فله حادثه وهو الحادثة التي عرفها  
الحدث من حيث كونها مع ضال ذلك الحركة بل هي بها ففعل الحادث والتجدد في  
حادثه لذاتها والذاتيات لا لعلل والسؤال بالمرحى في حدوثها وتجدداتها لا يجري  
في كونها ليس قبل وفي كونها بعد لان الضمنية واليدعية لنفس حقيقة الامس  
العند ونحن بعد المراجعة الى عقلنا لم نحكم فيها الا لوجب علم حادثه لعلل  
واحدا لعلل الذي لنفسه يتكلم وتوالتجده فلا يحكم عليه بذلك الا ان اعرض له  
متجدد وحدوثه اربع مائة كالحركات المستقيمة العنصرية وغيرها من الكمية  
الكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي لا يعرض لها حدوث غير حدوثها القهري  
الذاتية الموجبة للفرض والوهم كان الطبيعي هو هذا السيل القوة والاستعداد  
فلا يحتاج في استعدادها الى ان تكون الصور له معدومة وانما عرضت لها استعداد  
الخاصة لصور دون اخرى يحتاج الى معدات ومهيئات من خارج فالحاصل  
كل واحد من المهيئات ينشئ للمهيئية في نفس التغير فلكونها متغير اجمع ان يكون علو  
للتغيرات ولكونها نفس المتغير اجمع ان يكون منسوب الى جاعل اصل المهيئات باقائه  
الموجود عليها من دون خصوصيات تشبهاتها وافق حصولها المجمع الى علو  
مادوية تلك المهيئية في الحركة ولهذا عرفها بعضهم بانها مهيئية متشعبة بنهاياتها الذاتية وهذا  
التصديق من الالفاظ الشرعية الفاعلة جدا في دفع استكالات كثيرة والمطالبة  
ان كل حادث بسببه حادث اخر ولم من كلامه سبق حوادث غير مشاهير اما حقيقة  
او معشاقية فاقاد التقارب ورواها اجتماع ارادته لشيء الى برهان التطبيق  
على تربية الحركات الغير المشاهية المستعمل بالاشاق اراء العقلاء فقم فان قيل  
لم قلتم ان تربية تربية مودعها فلهذه قلنا ان اذا اخذنا جملتين احدهما



مبدأ معين الى غير انما يترد واخرى مما قبله فمعرفة واحدة اى معرفة مرتبة معلية  
 مناهية من العدد واطبقنا الثانية الناقصة على الاولى والزائدة بواجب  
 كثير معون عليها بان يقال الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزءية الاول من الجملة  
 الاولى والجزء الثاني بالجزء الثالث والثالث بالثالث وهكذا فاما ان يكون  
 يتطابقا الى غير انما يترد بان يوجد بازاء كل من الزائدة من الناقصة وينقطع الثاني  
 لا حسب بل الى الله فكان الزايد مثل النقص ويترد من ذلك تساوى الجزأين  
 الموجب لعدم كون الجزء جزءا والكل كالحق فيانهم لا يقطع فيكون الشئ الثاني  
 اى الناقصة مناهية والجزء الاول وازايدة عليها بعد مناه الزايد على مناه  
 بعد مناهية يكون مناهيا فيزم شأ في المجلدين مع تقديرنا شأها هف  
 قال انما الجديد وانما اعتبره في يدى الاجتماع في الوجود والتبعية للاحاد اذا  
 لم تكن موجودة في الخارج معا فالحركات العقلية لم يتم التطبيق في وقوع احاد على  
 المجلدين بازاء احاد اخرى لا يتصور الا اذا كانت الاحاد موجودة معا في الخارج  
 او في الذهن اقول قد سلف من ان المتواليات اشياء ونحوها من المعتمدون  
 الوعان الزمانية والعقل هي المعية في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في المراتب  
 واخرها الحركة المستقلة لها هذه المعية في الوجود قد بينا ان علم الابداء في جميع  
 الاشياء التي وجدت او ستوجد علم واحد حصوري وشهودي وشهودي وشهودي  
 اشرف على هذا الوجود الاشياء المعتمدة هذا الجواهر العقلية المتقدمة  
 بقعة التعريف وفق التعريف وعليها الاشرف الوجودي بما في غير علمها من الحقيقة  
 التي ذكرتها التطبيق والتضاريف وغيرها من اجلها <sup>للمفاهيم</sup>  
 من كتاب الهداية في احوال النشأة والاخرة للنفس الناطقة ولما ذكرنا الحق في  
 فنون هذا القسم وجودها هو عقلية في وسائط وجود المبدأ لا على المراتب  
 المتأخرة البعيدة المناسبة للجزء الثاني من النقص واستباحصولها لانها الموجبة لغير  
 المناسبة من جهة الحركات والاستقلال فيما ينزل الوجود ويصل الى حقيقة  
 النقص والحركة العقلية والحيوية والحركة ولاجلها يرتفع الى فوق الشرف والكل

صاحبه

بعد ان

بعد ان يمحيط حيث يروح بعد على مراتب البحار والنبات والحيوان والعدمية العقل  
 المستفاد المستحقين بنو الحقيقة المعاد فكان الوجود والفايض من الواجب عقلا ثم  
 نفسا ثم جردا ثم عاد نفسا ثم عقلا كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض في  
 ظاهرا وان اشبه الموجودات في هذه السلسلة العودية والعقل الابداعي في  
 النفس الناطقة وتوحيها في اخر مراتب بعد كونهما اشرف وجودا وقوة وكلها  
 من الهيولى اذ مراتب الشرف باعتبار الشرف باعتبار مراتب البراءة عن القوة <sup>التي</sup>  
 الذين سبقتها الهيولى ولا بد ان فادان يشترط ان لها وجودا اخر في اعتبارها  
 الى البدن واحوال اخرى تترسأ عليها من ذاتها لاجل ملكاتها واشكالها <sup>التي</sup>  
 لها من البدن وهما تترسأ على الشاة الاولى وذلك الوجود الباقى للنفس بعد <sup>البدن</sup>  
 يسمى النشأة الاخرة لها فوضع شدة فتعقل للباحث المتفكر لوجودها <sup>حوال</sup>  
 وجودها بعد الموت وفناء البدن سماها بالهدايات لكونها ما يترجى بنسبها <sup>صحتها</sup>  
 او هام المحاصرين للشبوت المعاد من الذين اشرفوا عن المسكون والدين <sup>وحياتهم</sup>  
 يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد على ما بين ضرب لا يوصف وكذا في  
 الوحي والشريعة وهو لشبها باعتبار البدن اللاتقي بالافرة خلت وشروطه  
 العقل لا يتكره وضرب كان يصح من جهة النظر والقياس والمشي لا يكون بل  
 من جاذبية الية اشادات مقنعة ومعارف شقيقة تكفي لخطا الحق واليقين  
 وتهدى لمن يشاء الى صراط مستقيم كقوله تعالى يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى  
 ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالبرهان الى ثبات وجوده  
 او عدمه وانما يكون مع وجوده فقط فان النبوة تكشف عن حاله وتنفعه <sup>على</sup>  
 وجوده او عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة فيتم عنده ما قدر عند العقل  
 ما نفس من معرفة ما في قوله عليه واله السلام اني بعثت فيكم كتابا من الاطلا  
 فتفصيل الشهادة والشقاوة والنجاة من طلب من القرآن والحدود <sup>على</sup>  
 الوجود لمقتضى المشرح في مواضع عديدة من هذه الاصول المأثورة على  
 هياتها وخصائصها واهمها وكيفية ايمانها ان توقف به لا يقدر ما هو طيبا <sup>كذلك</sup>





من الوعد والوعيد ثم اذا اذ لنا كما اخبرنا عن الاحكام والامتناع ووقعنا  
موقع الجواز والامتناع وبنينا دجنا نهج رعاي والتكريم والخصم في باب  
قام التبريل والاضبا والنبوتية فيه مقام البهين في المعلق الهندسية ومقام الاله  
والواضحة في المعاد الطبيعية والالهية وصاوا العقل لها قل يعقود عن تصور كيفيا  
بعلا ايضا نه بوجوده وتقدمه بما يتبع المشريل معذ وراعن حاله وعوضوا  
اذا قال غلامه وشككم فيما لا تعلمون ولولا ان احوال النشاة الثانية تفصيل  
كيفياتها بابك مطع للمعرف بوجوده في الاحاطة بكنهه الا عند قيام الساعيا  
قال نعم حله لربول عليه ولا السلام قل كنت بدعا من الرسل وما ادى الفعل  
في ولا بكم ان اتبع الاما يوحي الي واليه يرجع قوله نعم وعنده علم الساقية واليه  
وللشيخ الرئيس اشارة خفيفة في اخر الحيات الغفاء الى وجوه المعاد ثم  
تقول ان بصورة الماتية ليست لشع عن الجسمية بل يرد عليها تاتيه وصفا  
كما يشاهد في المنام فربما كان الحكيم يحلم شائفا به من المحسوس على ان لا  
اشد شدة له من الموجودة في المنام بحيلة العوايق وتجرد النفس عن صفاء القول  
ولست تصدق ان ترى في المنام بل ولا في الحس في القطة على علم الماتية  
في النفس ان احدها تليق من باطن وتهدد باليد والثالثة تليق من خارج  
وتدفع اليه فاذا الرسم في النفس ان تم هناك اورك المشاهدة وانما جلدو  
يرد في الحقيقة هذا الرسم في النفس الموجودة في الخارج وكلما ارقص في النفس  
فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان اسبب الذات هذا الرسم والحال هو  
سبب بالعرض او سبب لسبب فنه في السعادة والشقاء والجسديا لانه  
واللذان بالقياس الى انفس الجسمية واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن كل  
هذه الاحوال وتنقل في كمالها بالذات وتغشى اللذة الحقيقية وتبتر عن  
الى ما خلفها والى ملكة التي كانت لها امنية وتكون في فيها اذ اعتقدت في  
ما دون به وتختلف اجلة عن درجة العليين الى ان ينفس انهم كلامه وتكون  
ما ذكره الشيخ الغزالي في مسقوله بقوله ان اللذات المحسوسة الموجودة

بجزء

الجسد من اكل ونكاح تحيل القديس بها ولا يمكن فالذات كما تقدم حقا في غير  
اما الحس فلا يشترط معاه وامكانه في ذلك العالم كما كان في هذا العالم فانه بعد  
منه الروح الى البدن وقام اليه ان على امكنه واما الكلام في ان بعض هذه  
ما لا يجب فيها وغيرة كما ملته لبعض العقل كما للبدن والاستبرق والطول المنقو  
والشرا المنقود فان هذا ما خوطب به جماعة يعظم ذلك في اعينهم وينتهون  
غاية الشهوة ولعل احد في الجته لم يشبهه كما قال الله وكم في ما يشبه  
النفس وكلام فيها ما تدعون واما الحيات في هذه كذا في النعم الا ان النعم محقة  
ووجب القناعة فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الحيات والحس لان اللذات  
لا تلبس بالصورة من حيث انطباعها في الحيات الى الحس من حيث وجودها في  
فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حشره لا مطاع فلا لذة له ولو بقي المنطق  
لحس عدم في الخارج لذات اللذة واللذة المحسوسة قد عده اختراع الصور  
هذا العالم الا ان الصورة المحسوسة محسوسة وليست محسوسة ولا منطقية في القوة  
الباصرة فذلك فلو اخترع صورة حبيقة في غاية الخيال ولو هم حضورها وشا  
لم يعظم سرورهم الا ان ليس بصيرا على ان في المنام فاعتادت الحيات قوة على  
في القوة الباصرة كما له قوة تصور هذه المحسوسة لعظمته لذته وبنية منيرة  
الصورة الموجودة من خارج ولم يوافق الدنيا الا مرة في هذا المعنى الامم حيث  
كما له القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة ولا يحيط بها اليقين  
اليه الا بعدد الحيات المحسوسة واليه الاشارة بقوله صان في الجسد صوا  
يناع فيه الصورة والسوق عبادة عن اللطف الذي هو منبع القدرة على  
اختراع الصور المحسوسة وهذه القدرة اوسع واكمل من القدرة على الاله  
من خارج الحس كمال صورة الالهة على ما هو اتفق للشهوات او لا وشق  
تربها في الوجود واختصاص وجودها في الحس وانفقاء وجودها من خارج  
فان وجودها من اجل خلقه وخطه من وجوده في حشره فان وجد في حشره  
والثاني فضل واجبة اليه وانما لا يظن ان المقدود فقد تدين كونه طريقا

تأ



في هذا العالم الضيق القاصدا ما في ذلك العالم قيسع الطريق ولا يتبينق واما  
الوجود الثاني له الحق فهو ان يكون هذه المستويات امثلة للذات العقلية  
التي ليست محسوسة فان العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسية والنبوية  
في امثلة لها كل واحد مثلا للذرة اخرى مما يتبع في العقليات يوازي وتنبه  
المثال في الحسيات فانه يوازي احدى النام اعظم والماء الجاري والشمس  
والانهار والامطار المحطرة باللبس والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجوهر  
والنباتات واللائي والعقول الخفية من الذهب والفضة والاسود  
المرتبعة بالجواهر والعلمان المحققين بين يديهم الخفية كان المعبرين  
بالسرور ولا يخلو على نوع واحد بل على نوع اخر من السرور  
بعضه الى سرور اعلم وكشف لمعالمات وبعضه الى سرور الحكمة وثقا  
الامر وبعضه الى مشاهدة الاصدقا وان اشتمل على جميع اسم الذرة والذرات  
فهي مختلفة المراتب الذوق لكل واحد مفارق لياق الاضداد تلك الذرات العقلية  
يتبين ان لهم كل واحد كانت الاعين ذات ولا اذن سمعت لاظهر قلب  
بشره جميع هذه الامسام كمشاهدة ان جميع بين الكل ويجوز ان يصيب كل واحد  
لقد استعداده فالاشوق بالتقليد والمهودة على الصفة لم يتفتح فطرته في  
ولا يتقبل له هذه الصور والاعادون المستضعون بعالم الصور والذات  
المحسوسة يتفتح لهم من لطائف السرور والذات العقلية ما يليق بهم ويتبين  
وشهوتهم اذ هذا محتمل ان فيها لكل امر ما يشتهيه اذا اختلفت شهوات  
بغير ان يتبين العقل والذات والقدرة واسعة القوة البشيمة  
بها يتبين القدرة قاصرة والرحمة الالهية القوت بواسطتها النبوة الى كافة الخلق  
الذي اتممت انما هم في قلبه يتبين بما فهمه والاقراء بما يرى في العالم  
امور يلقون بالكرام والحيث يتبين في قوله اقول وهذا ان القول من كلامه  
الشخصين اقرب ما يراه من كلمات امة الحكماء والصلح في توحيد المقادير  
بالعقل حاصلها ان النفس الناطقة كونهما من صنع المكنون وتبين عالم الله

والقدرة

والقدرة لها قوة هي اختراع الصعود الى شرفها حين تعلقها بهذا البدن الكيف  
الظلي في المركب من الامور التي لا تصفيتها الوجود لا يثبت عليها الا بالتحاكية  
والا تكون ثابتة ايضا بل تتغير لمظهرها قوة حالية دائمة التحلل والاشغال والتميز  
والانزال حسب اختلاف حاجتها عليها بسبب ما يراه عليها من المشغولات والتغير  
الحاصية والداخلية وكلما اسرعت النفس من الاشغال الضرورية والحركات  
اللازمة لوقف هذا البدن المستمع من الامور المتشافة المتداعية الى الامكان و  
تعلقت حواسها بالظاهرة واشتت عن استعمال النفس باها اما بالنوم التي  
الى الحسية العالية لقوة في ذاتها فطرية وكسيلة غفقت الفرضية وجعت لا  
ذاتها فاحسنت خيرة المصير مشاهدة اياها بالحواس التي هي في ذاتها بالاشارة  
البدن فان الانسان في حالة النوم يصرح بسبع وبنودق ويشتم ويسمع ان  
حواسه انظر الى معطلة عن الامور كانت فعلم ان النفس بغيره سمعوا وقوا  
مشا ولسا في ذاتها من دون الحاجة في الى البدن بل هي اتم واصفي من ان في البدن  
لنوم تكون هذه عاينة للنفس عن استعمالها اياها وكما ان حواس البدن وكلها  
ترجع الى حاسة واحدة وفي الحس المشترك جميع حواس النفس فواها ترجع  
الى قوة واحدة هي في ذاتها النورية الفاضلة بصيرة في حال رجوعها الى ذاتها في  
العالم اذ كلها للاشياء عين قدرتها وكلها كانت لنفس اتم قوة واحوى جوار  
واقل مزاجية ومهاودة وموه فواها اما لتصورها وضعفها كالحجابين والمزينة  
اولقوتها فمرا كانت او شريرة كمالا لانيات والاكلياء والهمزة والهمزة من كانت  
ملاقاتها ومشاهدة للصورة اقوى وتنبهت ثارا الوجود الذاتي لا ما عليها  
كأنهم بقاء تعلقها بالدينا والبدن فان النفس القوية التي لا يشغلهم شأ  
عن شأن ولا يلهمهم هم موطون عن موطون ولا تجارة ولا بيع عن ذكواله وتذكر القوة  
الموضوعة هي كالمبادي العلية ذاتا وفعلا فيقصدون على انما وامور مشاهدية  
ويعاينون قوة نفوسهم الى حد سرى في غيرهم فيفيدون له قوة يقدرها  
على هذه الامور الغيبية كاسماع النبي صلى الله عليه واله للخصا وذكرا لخصي لا



وان لم يكن هذه الحال واقعة لم يجب ان يكون له في تلك الاوقات والتعلقات وما يقع به من  
 الاحوال كما روي عن النبي صلى الله عليه واله وسلم ان الله في ايام دهره نفحات لا  
 تفرض لها وباعثها سبحانه ان يكون لبعض افراد الناس نفوس يقظة شديدة  
 اتصال بعالم القدس وافق انما يشهد اتصال قليلة لا تفاوت الى عالم القدس  
 الثاني من عالم النفس عليه الانعاس في جانب الظاهر لا يشوبها المفكرة ولا  
 الحسرات من افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانساق في البقعة ان يتصل بها  
 الغيب فيتمثل العقول المجردة والنفوس الكلية والرواحيات وامور اخرى  
 وشاهد هاشم في صيرورة من المضافات الدنياوية الناقصة لصل كبر  
 المادة وضعف الامكان فكذلك الشهور وشعاع الفاعل المظلم حجاب  
 عاية المشاهدة كما قال الله تعالى ولا يدركه الابصار ومنها ينفل بعض المشاهدين  
 صور ذلك الموطن عن مشاهد صور هذا الموطن في البقعة وسلاسله  
 على عكس المجربين وجمع ما ذكرناه من ظهور سلطان الاخرة على بعض النفوس بوجه  
 من الوجوه وهذه الوجوه لمعرفة الاحوال الاخرة لها فانها اذا انقطعت تعلقاتها  
 بالبدن وضلت حجابها للبدن وتخلت حجابات حواسها الياطقة وادركت ما  
 الاخرة اشرف واغنى فيظهر لها حلالها في الدنيا من الاخلاق والاعمال والصفات  
 والصفات الكريمة والكريمة صور حشيرة كالحبات والامثال والصور والاعمال  
 والحلال الفاضلة والشيان المظلمة بالياتوت والذلال والمجان او في مودته  
 موضع من العقائد والحيات والذلال والحميم والزهيم والصلابة في الخلق  
 اعلم ان اعادة النفس للبدن مثل بدن الذي كان لها في الدنيا خلق من خلق  
 بعد مفارقة عنه في القبة كانت نطق برائشيه من نصوص الشرع وروايات  
 كثيرة متطابقة اصحاب العصمة والعلوية غير قابلة للتساؤل كقولهم قال علي  
 العظام وهي رميم قل يحيا الذي انشأها اول مرة وهو خلق خلق عظيم قال  
 من الاجازات الى ربهم فيكون الخلق انسان الذي يجمع عظماءه على قادمين  
 ان نسوي بيننا من كان غير متجمل فوجب تصديق بالكونها من خروجات

الدين وان كان مبدى ولا استبعادا وفيها بل الاستبعاد والتجرب من تغلق  
 النفس به في اول الامر يظهر من تعجب عوده اليه ولا يلزم ان يكون حدوت لياقته  
 واستعداد ما يحصل له شيئا فشيئا وبلوغ قامة الى كمال قليل فليكن كونه  
 اولا نظره ثم علقه ثم مضى ثم عظاما ثم طفلا الى تمام الخلق على حجاب يقينه  
 الموالاة والناس فان ذلك هو خاص من الحدوث والحدوث لا يفسد الا ان  
 في هذا القول لو ان يكون دفعة فلما كان اجل خصوصية بعض لانته  
 الاوقات والامور الفلكية تهيج اذلة الله تعظم في الحجاب والناس ويكون من  
 دفعة واحدة ونفق ارواحهم في احبارهم المتكونة دفعة واحدة في وسط بعض  
 ملائكة فزاد الله تعظم اسطره واصبه لصور تلك الصور الى موارها خصوصية  
 الخاصة اخرى كما يكون الوقتية من اصناف الاشياء كالتدبير وغيرها  
 الصيغ من العفونات تكونا دفعة ولا يلزم ان يكون نحو التعلق واحدا في  
 ولا عادة بل يجوز ان يكون التعلق الاخرى الى بدن على وجه لا يكون مانعا  
 من حصول الافعال القلبية والاشارة العينية مشاهدا مع غيبته لم يكن من شأ  
 النفس شاهدة بما لها في النشأة الدنياوية وكذا اقتدارها على الاجابة  
 عينية عينية حشيرة او قيمته من اسيرة واصحابها واخلقها ولا يفرض ان يكون  
 البدن للعاد غير البدن الاول ليجلب شخص لا يستحق ان يكون المهدوم بعينه  
 وما شهد به النصوص من كون اهل الجحيم دائرا وكون خرس النافر من اجل  
 احد وكذا ما روي من قوله صلى الله عليه واله والرحمة لبعض الناس يوم القيامة  
 صورة حشيرة عند القدرة والاختيار بعرض ذلك وكذا قوله تعالى انتم  
 بدلناهم باخوانهم فان قيل فمع هذا يكون المشابه المعاقب لذات كمال  
 الحشيرة غير من صمدية من الطاعات والنجرات وارتكيب المعاصي والشرعيات  
 العبرة في ذلك بالجوهرا المذموم وهو النفس لوجوه اسطة الاوقات وهي راقية  
 بعينها وكذا المادة والنسخ الاخرى الاصلية في البدن وغيرها والحق المشقة  
 انقاد من الصبرية الى الشيقية والتجديد والاستحالات الواقعة فيها بين



انه هو نفسه وان تبدلت الصور والهيئات وكثير من الاعضاء والايات ولا يق  
لمن جنى في الشببات فهو قبح المشيب منها عقاب لغيرها في هذا واعلم انه قد  
زعمت فلاسفة الطبعيون واصحاب الدهرية الذين ١٩ اعتادوا بها القول في  
في الملة ١٩ في الفلسفة كما والمعاد مع الانسان فيهما منهم انه متكون من  
ومخرج لهذا الهيكل المسمى بالروح من القوى والاعراض وذلك في الكون  
ولم يبق منه الا المواد العنصرية ولا اعادته للمعدن فيهما فلا يبرح في عادة  
تلكها بان اذ امارات ونيل سعادته او شقاوته قد فات كما حكى الذين  
في كتابه الجيد ما في الاصولنا الدنيا موت وتحت مثل العشب الذي في بعضنا  
احوى فلم هذا السبيل كقول النبوة المتعددة بالبعث وفوايدها وادراكها  
على منع نشرها يد هاد في هذا كذا في العقل على ما في المحققين من اهل الفلسفة  
والشرح على ما قد اراه المحققون من اهل الملة وتوقفوا فينبغي ان اهل  
لتردد في ان النفس هو المزاج الحاصل من التركيب ١٩ والمخرج فينبغي بالموت و  
لا يعاد اثم هو بان بعد الموت يكون له المعاد واقوى المحققين من الفلاسفة  
والمليين على ثبوت المعاد وحقيقة كلهم اختلفوا في كيفية قد هيجه  
المسلمين الى انه عظم فقط لان الروح عندهم جسم ساوي للبدن سريان  
الزيت في الزيتون وماء العود والناظر في الفم وهبت جهنم الفلاسفة  
روحاني فقط لان البدن نعيم بصيرة واعراض فلا يعاد والتفصيل هو  
باق وسبيل اليه الفساد فيعود ما تزين به كثير من علماء الاسلام كاحياء  
الامامية وخواندق وعلينم والشيخ الفارابي والكثير من الحكماء والارباب في  
القول بالمعادين والرواح في البحث جميعا ذهابا الى ان النفس جوهرية  
الى البدن وهدى كثير من العقول في اكرامية وبقولهم بالانسان  
الناس سميته قال الامام الرازي ان الفرقان المسلمين يقولون بمعدن  
الارواح وروها الى البدن في هذا العالم بل في الآخرة والناس سميته بقومها  
الغير في هذا العالم وتكون الآخرة والبحث والاداء فان قيل الايات المتعددة في

الشيخ

المتشابهة لكثرة واظهر من الايات المتعددة بالجسم والشيء والخبر والقدرة  
ذلك وقد وجب تأويلها قطعاً فانصرف هذه الية الى بيان المادة المعاد والرواحاني  
واجوال سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة البدن والجميع على وجهين  
فان الانبياء يقولون الى حارة الخلق ١٩ سادهم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكامل  
نفسهم في الحقوة النظرية والعملية وتبينه النظام المطلق صالحه وذلك  
بالترجيح لا بالترتيب بالوعد والوعيد والثناء لما يعقدونه له كما لا ان  
تأجيله للمعاد فاما فيهم عوام بقدر عقولهم في انهم يعلمون الاشياء والمخلوقات  
عن ذات المبدأ الاول وذوات العقول الفعالة في المبادي والقوى والاشياء  
كما يعلم اهلهم بما لا يتم بالمادة في المبدأ في تلك الاعمال والهيئات  
المبادي للمدنية من الملوكة والسادات والقها وينتج عن افعال القوى والمبادي  
الطبيعية بنظائرها من المخلوقات والصناعات والقوى والادوية وكذلك في  
المعقولات بنظائرها من الحسيات فيعبر عن الطبيعى بالهاوية والظواهر والماء  
العلم بالظواهر عن اصناف السعادات التي هي غايات افعال الفضائل او ناسية  
بنظائرها عن الخيرات العرفية التي تكون نواتجها خيرات وتلك الموجدات في الخيرات  
بنظائرها من المراتب لكثيره فالتقدمات الزمانية فوجب ان يحاط بها الانبياء  
من اهل المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقية غيباً وقهيباً للعلوم وتبينها الامور الظاهرة  
ولها قبل ان الكلام مثل واشياح للفلاسفة قلنا انما يجب لنا ان نعلمه بقدر ما  
ولا نقدره لئلا سيما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الاول  
وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الانسان الى مثال معاد النفس  
والروحا في الحقيقة العامة تدعى الى نسبة الانبياء صلوات الله عليهم الى الكليات  
يتعلق بالشماسية والقدس الى التيسيل اكثر الخلق والشماسية في التوحيد والحمد  
واخفاء الحق انهم لا ينفون هذه الظواهر التي وحقيقة لها نعم لو قيل ان هذه  
مع ادائها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل المعاد الروحاني والذات والارواح  
ولكن اكثر الخواص على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العلوم متطابقة



فكل ما يوجد في عالم المجرى من الاشياء من الاوضاع يوجد نظائرها على العكس  
 واصفى في عالم الابعاد فكل حقيقة اوجب فيه ولا اعتداده بنفسه النفس  
 الانسانية بعد خراب البدن وضاد المزاج اما ان نفسا تبقى في عالم المادة  
 ان يتعلق بيد ان ارض على سبيل الشاسع او لا يتعلق بالبقية موجودة بل يتعلق  
 لا سبيل الى الاول وهو ضارها لان النفس لا تقبل الفناء الا ان كان فيها شيء قبل  
 الفناء وبقية فيند بالتفعل فيكون فيها شيء يجري مجرى المادة الشاملة لقوة  
 ونقيض يجري مجرى الصورة وهو القاسم بالتفعل ان القاسم بالتفعل في القابل  
 للفناء والحامل لقوة البطلان في القابل للشيء يبقى فانه مع القبول والقاسم  
 بالتفعل لا يبقى مع الفناء فيكون القابل غير القاسم قال الشيخ المديد في حديثه  
 ليس فيه معنى قبول الشيء للعدم والفناء ان ذلك يبقى حقيقة لا قبول فيه الفناء  
 قياس قبول الجسم للعارض الحائل فيه بل معناه ان ذلك الشيء يعدم في الخارج  
 اذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصويرة العدم حكم العقل عليه بالعدم  
 به في حادثة العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدمه فانه  
 الشيء اقول كان نفس البرهان المذكور على كون كل حادث مسبوقا بالزمان  
 الى مادة حاملة لا مكان في ظرف ذلك من الخلق الوجود والعدم ان البرهان  
 تم في جانب الوجود ثم في جانب العدم ولا تفاوت واصلا نعم كل معدوم صرف  
 لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه الى سبق حامل له بل ذاته حاملة لقوة  
 بالمعنى الذي ذكره ان العقل يصور بهيته وتبينها الى العدم فيدها موصوف  
 بالعدم في العقل احكم بها على عدم انصافها بالوجود في الخارج فيصدق المحبة  
 الذاتية والسالبة للخارجية لقيام معنى العدم فيها في الذهن وعدم قيام  
 في الخارج اصلا واما الاشياء التي طرأ عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذي كان  
 ثانيا لها في الخارج فلا بد لها من حامل لقوة عليها وبطلانها ولا يكون ذلك الحامل  
 نفسا اتما وتمام حقيقته لان اصفية فعلية الذات الوجودية غيبية قوة لها  
 والبطلان الذي تساق قوة الفعلية الوجودية لكون جواز العدم يكون مع جواز الوجود

وقدم مرة

مكرر

وقدم مرة بحيث لا يولد ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلا بد وان يكون  
 الحامل لقوة الفناء واما في ذاتها الذي هي بها بالقوة ان كانت مركبة او حاملة  
 لخاصة ان كانت بسيطة كالصورة والعارض في اقل قوة الفناء ان كان محاملا  
 فيكون النفس قاطنة بالمادة وقد ثبت بحججها وان كان خيرا لذاتها فيكون ذاتها  
 مركبة من مادة وصورة وقد ثبت بساطتها اهت فانه يجد احدا لها النفس  
 هذا الوجه بل وجودها كونهما من مادة وصورة ومفاتيح جوهرية في ذاتها  
 احدهما وفي الصورة وينقي الاخرى وهي المادة الشاملة لقوة وجودها وعندها  
 انحل الى السخ الباقية ولا يقع ههنا بالنفس الجوهري مجرد احدى الذات محل العدم  
 والمعادف وسنرى الباقية لكون قابلا للفناء يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه  
 عند خروج الفناء من القوة الى الفعل فيكون مع وجوده معدوم معانها لانه  
 واحدة هذا حاله ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى القوة الوجود والعدم في  
 الكمالات الفاسدات معنى الامكان الذاتية الذي يعبر المبدع والتاريخ جميعا وهو  
 تميز وجوده العدم لان هذه هي القوة المستعددية التي تبطل عند حصول  
 الشيء الذي هي استعداد له بخلاف ذلك فانه يجتمع مع وجوده الممكن ومعه نفس  
 لك ان تقول ان المفارقات كالتقول كحكمة الوجود والعدم وهي بالفعل في  
 فيصير فيها فعلية الوجود وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لا يتألفا  
 من الفرق بين القوة والامكان حيث ان احدهما الحاصل للذهن والاخر نتج الخلق  
 ففاد احد هما الترتيب الجاهل ومفاد الاخر الترتيب الجاهل فقلت ان  
 ان كان جوهرها مبايناً عن المراكز لكان استعداد وجودها عن المبدأ للمفاد  
 في المادة البدئية المرجحة لوجودها فلم لا يجوز ان يكون استعدادها الصبر  
 في تلك المادة البدئية فتعدم وان كانت عليها الفاضلة لوجودها باقية  
 كانت قبل وجودها فيكون البدن محلا لمكان فسادها كما ان محلا لمكان  
 وجودها فلما البدن بسبب ارجح الصالح للبدن النفس استعدادا لكون كمال  
 ونفس ملبسة ويلزم من وجود النفس ان تكون متحققة في نفسها فيكون



وتكون وجودها المبدأ من نفسها بان يكون وجودها خاص بوجود النفس وان كان  
ان يكون وجوده في نفس الذي وجوده لنفسه هو عين وجوده لغيره بل يظهر ان  
الوجود ان لا كما هو المبدأ والوجود حيث ان وجودها في نفسها هو عين  
وجودها في شيء اخر فقد علم ان وجود النفس للبدن غير وجودها في نفسها وان  
استلزم الاول للثاني على استعداد استعداد البدن الاول واذا كانت المبدأ للمبدأ  
لثاني عليه لكونه متقدما للشيء الواحد لخطاؤه من جهة تمام الاستعداد في الثاني  
وعلم ان الفاعل في الفاعل يكون النفس للبدن يستلزم كونها في نفسها لكن لا يلزم من  
اشياء النفس عن البدن لا يصلح الى استعدادها وعدم قابلية لها وبطلان كونها  
كل الوجود ذاتها بل اشياء وجودها للبدن فقط اذ كون الشيء في ذاته اقضي  
وجوده في نفسه لكن سلب الشيء عن شيء لا يقتضي سلبه في نفسه لا في غيره ان كون  
الفرس كذا يلزم ان يكون له نفس في نفسه وكونه لا يلزم من فقدته في نفسه فقد  
نفسه لهم الا اذا كان ذلك مما يكون وجوده في نفسه عين وجوده في شيء اخر  
من اشياء عن المحل اشياء في نفسه لا في غيره الوجود في كذا كذا هو المبدأ  
والاعراض من حيث يلزم زوالها عن محالها فتألف في نفسها بخلاف النفس في  
جوهرها مفادها فالبدن فيها استعداد ان يكون له نفس فيه استعداد ان يكون  
نفسه عند حصوله الاجل الا ان فيه استعداد لوجود النفس استعدادا له  
لكن اللزوم بين الوجودين محقق اي وجود النفس وجودها الذاتي لا بل للبدن  
اي زوالها عن البدن وبطلانها في ذاتها بل هي باقية ببقاها في نفسها وما حصل  
بعضها للبدن شكله اقضي بها وجود النفس من مبدءها المفارق فيبعد الحق  
في عالم الوجود بواسطه الشبكة لا يحتاج الى ابقاء تلك الشبكة في بقاءها  
الفاظية بل الشبكة عاقبة له عن وجودها الاستقلال في طيرها في فضاءها  
القدس فثبت ان البدن شرط حدوث النفس شرط بقاءها واني النفس  
وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب لمضاهة هذا انما هو اعراض واحدا  
فبطلان الاضافة التي هي اصفى الاعراض لا يوجب بطلان الجوهر القابل للغير

وقد علم

وقد علمت ان عدم احد من اسباب وجود الشيء بالذات سبب لعدم ذلك وعلمت  
ان البدن سبب لغيره لوجود النفس ولا مارة لها وهو انما يعينها في ذاتها  
فانها المفاد في وعائتها اتصالها به ويلزم ان يكون باقية مادام كون مبدءها  
المفارق باقية ومفادها البدن وقواه وشيئا بالظلالية واعتنيها بالمادة  
لها عن اتصالها بالقياس كما ينعكس الى عن الوصول الى الجوهر العالي واتصالها  
السموية بمقارعة الشبكة وتتقوى تقوى وتقطر فاذا اصاب البدن  
وانه لم ينفذ وقواه تخلص جوهر النفس من جنس البدن وهو باقية القوى  
تشرع لمصاحبة النفس واللاء الاعراض مع حصولها كما واعتبر بالذات النفا  
وتغيرها في وجوده اكثر من ثبوتها مع اشياء الاله او ببعضها فسيقا كذا  
لنفس من حيث هو في سبيل الحق واستعدت لتقوى الذات البدنية في  
تحصيل مطالبها القدسية وما رادتها العقلية ثم تقفها وخصها بالخطية  
قول شاعر من الحكماء واذا كانت النفس كباية في مرادها الاجسام في سبيل  
الانسان وهو القول بالناسخ واشغال النفس في البدن اذ هو كذا  
من نوعه اذ هو كذا في النقل بالزوال او بالهجرة لان النفس جارية على  
ما هو مذهب المعلمين والروايات والاشياء المتأخرين خلافا للاقدمين من جهة  
الفرس ولان خلافا لسطوة اتباعه فيكون الناسخ محلا لان النفس كذا  
حادث في حدوث البدن كان المزاج باستعدادها اصل استيعاب وجودها من المبدأ  
وتعلقها به فالبدن الصالح للنفس كاف في ضمان النفس من سببها فكل بدن  
يصلح ان يتعلق به نفس في تعلق به نفس في غيرها استعداده واستحقاق  
عن المبدء بل على سبيل الناسخ فقد تعلق بالبدن نقصان مبدءها في لوانها  
كان النقل بالزوال عن الاشياء وظواهر اعداد الحيوانات شرعية على الانسان  
كما ان الثبات على الحيوان فيفضل ذوات النفوس من الاجسام البدنية  
نفسها في شيء لا يتقاس وهو محال وان كان بالصعود الى الان في النفوس  
المشتقة فيفضل على الابدان فيمتنع من الحيوانات الصغار انواع شرعية



على جميع الحيوانات الكبار والصغار وكذلك النباتات فلا يعلم ما ذكره وتفصيل هذا لم يتم  
يطبق من كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشاذلي لما اثبت بقاء النفس  
بعد خراب البدن يريد ان يثبت ان لها سعادة وشقاوة حقيقيتان دون  
التي هي من غير تارة وشدة تارة بل ان تفصيلها مستفادة من الشرع ولا  
ان سبيل السعادة هو حصول اللذات وان سبيل الشقاوة هو حصول الموانع  
اللذة والام موقوف على نفس ومعناهما فلذا افسرهما بقوله اللذة او اذ كانت اللذة  
من حيث هو علمي واغافلنا بالحيثية لان الشيء قد يلزم من وجهين <sup>اخر</sup> وجه  
ولا ننكر ان يحسن بالمهنة لانه هو من تلك الشهية بل يلزم واعلم ان ادراك الشئ  
عرفت قد يكون محسوسا بصورة مساوية له وقد يكون محسوسا ذاته واللذة  
لانتم حصول ما يباينها للذي فاعلم انتم حصول ذاته وانما عدل المشيئة التي  
عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هي ادراك وتنبيل لمحصل ما هو عند  
المدركة كمال وخير من حيث هو كذلك فانه لفظ التنبيل الذي هو معنى الاصابة  
والوجدان وانما لم يكف بالنبيل لانه لا يدل على ادراك الا بالخيار واللذة  
لا تحصل الا بالشعور بما هو ملائم وخير مما لم يوجد لفظ يدل على الادراك  
والاصابة جميعا بالمطابقة او ردها معا وتقدم الامم الدال بالمطابقة ووجه  
بالخصوص الدال بالمجان وجماعة دعوا ان اللذة مخرج عن الحالة الطبيعية  
خطا فاش من اخذهم بالذات مكان ما يافرض فان الادراك الذي يكون  
انفعال الالة وبغيرها عن حال الاحمال لكن المدركة علمت هو المنطق الالة  
فتم انفعلت الالة وبقرت عن حالها استكملت لقوة المدركة وجودة  
لم يكن محسوسا لشره علم كماله بل من حيث هو وجود له فان الوجوه  
من حيث هو وجوده ادراكه وتنبيل لذة بالشئ المفكورة نسبتا للمدركة اليها  
صورة الكناية الى الملح واما ادراك النفوس لا فلاك فليس في الانفعال  
في ثلاثة ولا في القوة علمت وصلته من كنه لذة بحسبها لا محسوسا عند  
والقوة عند الجبر والنعمة عند الشئ الفوق عن الحيا لانه لا مقام عند

الغضب

مجان  
مجان

الغضب قد اشرفنا على ان كل واحد من هذه الحسوليات يلزم للمنطق  
من الوجود وليس يلزم ان يكون كل محسوس ملائم المستفادة والملازم للنفس  
الناطقة من جهة قوته النظرية او كانت المعقولات بان تكون النفس من صفات  
قدها ما يمكن ان يتبين من الاوقاف الاولى تقع فان ادراكه على ما هو عليه وكشاه  
بذاته غير ممكن ولا يمكن التمكن مشاهدة ذاته بل من جهة وراهجهما لا يخرج  
المعامل الاول فهو لا يتبين لا يشاهد فانه لا يسطر مشاهدة نفس انه يكون  
شهود الشئ لم يشهد ذاته وهذا لا يتناقض الفناء الذي هو فناء فان  
الاشقات للذات والاقبال كجارية الذات الى الحق الاول وذكر الذات للذات  
الذات لا يتقدم في العلم بامطاط ان العالم من المبادى العالمة لا يتقدم  
السافل ولكن يعلم والحاصل ان كل قوة مدرك الحق الاول وتبين ما يشع  
من تبيير ومجيب عنه الشئ بعد مقتضاها ونقصه فلا يجاب عن شهود الشئ من  
الجهة عن العالين الاقتصا للذات ونقصه من جهة الوجودات عن كمال الشئ كماله  
ودرجة الوجود فانه يتبين من ادراكه لنفسه والاصنام كمن اشعر المنفرد  
القول لا يكملها لا يقتصر انما هو بالادراك وجودها من الجهات كما يشع  
القول المعاني لا يقتصر بها في الوجود ذاتها عن رتبة الاول ودرجة وجوده  
فانه واجب الوجود لذاته في جميع جهاته التي كل ما يتصور به خفة ويلق في جانب  
وجوبية يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية في ذاته بل من جهة  
النفاذ والشرع والافات متبعية لها كما قال الفقيه والفقيه بناء الوجود  
منبع لفيضه ان يخرج الوجود الاصول في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو علم  
واصول ما قد فاض عنه عن النظام ثم ادراك ما تيهت بعده من القول  
المجردة والنفوس الملكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب والحيات  
المنصرفة من الساطع والمركبات حق تغيير النفس بحيث يرسم فيها صور جميع  
الموجودات من الواجب والممكن على الترتيب الذي هو لها واجب الواقع فيكون  
عالمها عقليا متصفا بها للعالم الخارجي كله وان تعلم ان العالم بصورة لا بآداة



قال الشيخ لا يمكن ان يقع على المبلغ الذي يبيد به الانسان في العلم وتجاوز  
الحدا الذي يقع في مثل الشفاقة العقلية والكتب في كتاب المباحثات التي <sup>ظهر</sup>  
بالنطق للمفكرات وفي كتاب الشفاء نعم على سبيل التفريب ان تصور النفس  
المبادى المفارقة مقصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا لقياسا لوجودها عند  
البرهان ويعرف لعل الغائبة للاصور الواقعة في الجهات العقلية دون  
الجزئية التي لا مشا في وثيقه عند هاهنا اصل ونسب لانه بعضها الى بعض  
والنظام الاخر من المبدأ الاول لا اقع الموجودة الواقعة في ترتيبه وتصوره  
وكيفية تحقيق ان الذات المتقدمة للكل اى وجودات تحقها نأى وحده  
مخصصا فان كيف يعرف حتى لا يحقها تكثر وتغير بوجه من الوجود كيف يترب  
نسب الموجود اليها انتهى فاما الملائم لها من جهة القوة العقلية فهو ان  
تسلط على سائر القوى البدنية ومحصل للتفكيرية استعلاية تترتب على  
الكين وقواه فان الفعل لها من القوى وثباتها عنها من شفاها واجها  
عن الحق عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وقبحها منه وما دام في البدن  
لم يكن بد من استعلاها ومباشرة فليتها بانقياد الضمير والاصباح اليك  
بها سلوك التوسط بان لا يكون قاجرا ولا حاملا في القوة الشهوية بل عفيفا  
فان القوة توسط الشهوة ولا يكون انقيادها ولا عا حبا فابل شجاعا  
لحجبة القوة العقلية فان الشجاعة توسط التهور والجبانة وكلت لها حكمه في  
المعشر وحسن التدبير في نفسه وفيها ينشرون غير سواء كان اهل  
منها واهل بلاها في المعاملات الشرعية او في السياسة الملكية ان كان  
لها وتبته في السياسة هذه الحكمة توسط في تدبير نفسه غير دون الجزئية  
والدلاية وهي غير الحكمة التي هي علم حقايق الامور فانها كلما كانت لها دلا  
كانت احسن في هذه وهذه الحضان التث في التي تستعمل في العمل فاعلم  
من الاخلاق المركبة ومن انصفت بها وكان حكمها بالحكمة النظرية التي هي علم  
بحقايق الاشياء فعمل العقول النظرية والعلمية للنفس في مراتبها

العقلية

والعقلية والعلمية من حيث انها كلياتها وتوثره عندها او كما تاما من دون  
العلايق البدنية التث بتا الهمة وهذا امر كثر عن وجب ان تمام حاصلها  
بعد الموت وانما قلنا ان هذا الامر كثر حاصل بعد الموت لان النفس بعد  
تحصيل المقولات وميرجه بها عقال بالنفس بتكرار ذاتها وصورها لها  
حق البصيرة ملكة لا يحتاج النفس في تحقيقها الى تجسم كسبب يدل على وجودها  
الى العقل لفعالها اتصالها به وقد حصل لها ملكة الاتصال لا يحتاج في العقل  
الى الاتصال كانه تكون تعقلا بها حاصلة بعد الموت وفنا او الموت اليك  
وقد ذكرنا ان المعرفة اذا اشتدت ليشبه القوة الدالة كونه الى المانع  
عن الامراك انقلت مشاهدة فتكون اللذة للنفس ليل امراك المعاني  
العقلية على الوجه الاكمل حاصلة بعد الموت وعدم حصولها اى عدم حصول  
اللذة بالقطعات حالة اتصال النفس بالبدن وقواه اما الماديات فاما ان ليقا  
المانع من الاملاك التام اللذات والمضروب للذة او عنها وهو المتعلقات  
البدنية والعلايق المجتمعة فان العقائد التي ينالها النفس من المشاهدة  
تخفف عليها حين التعلق بالبدن المانع للمشاهدة فان البهجة بالاعلان  
بل عينها تخفى في المشاهدة في قدر اللذة والعلم كقولهم ولا تعلم  
نفسى اثنى لهم من قررة اعين وما يجده النفس الى الامراك عند اتصال  
الشبهات واستيضاح المطالبات فانه ليس بلذة الامراك الشهوية بل  
هو شئ قليل وشا بته من اللذة العقلية نسبة الى انداز الحس حصول كثر  
المذوقات اللذة الطعم الى اللذة فبقومها ومع هذا كثيرا ما يكون الانسان  
متفكرا في زهر من المقولات وغرابة امشروا في عظيم في بابه وخير بين الله  
استوف بالشهوة ان كان كبر النفس في القدر الذي ينالها النفس من اللذة بسبب  
المشاهدة وان كان خافيا في هذه الدار الدنيا لكنه من المعلوم انها اذا  
ارتاحت في هذا النشأة يذكر الله وحفظته ومعرفة ملائكة وكثيره وسيله  
لحان بينها وبين هذه الامور المناسبة لشدة لذة يرون بغيرها كذا من الناحية



والسعادة عند الفراق من البدن قد لا يقدّر به وخصوصا اذا تفرّج في  
النشأة الدنياوية معرفة الله وخواصه المقربين فاذا انفصلت عن الدنيا  
فكانت مشبهة بالكمالات عارفة بعشوقها الحقيقية بحسب وجه اليقين ونيل محنة  
العائق البدني والندم الذي كان حاصلها تسيطا لعلّ للذة العيشة  
ويكون تلك اللذة والجماعة فوق اللذات الحسية والحيوانية بوجوب لا سبب لها  
لذّة تحصل للجواهر الحسية عند انتهاء الطبيعة وهي اجمل من كماله واشرف  
اذا تفاوتت في اللذة قد يكون عجزه عن القوة وحسبها وقد يكون عجزه  
لا يمكنه فالادراك العقلي لذاته قوته والضعف ضعيفه قد يكون عجزه  
فكل ما هو اجمل والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة بقوى فاذا كان كذلك  
اللذة الحسية مع حسنة الحواس وقصور الحسوس لا تكون الا عارضا مادية بغير  
الادراكات وشبهها لا يتقدم على تحصيل مدركاتها اصحابها من الملائكة  
لما يتألف العقل من اللذة عند مشاهدته واجبة لوجود بذاته الذي هو  
المطلق لا يشوب نقصان وما يليه من الملائكة المقربين والمقدسين هذا من جهة  
المدرجات وما من جهة المدركات فان القوة العقلية قد عالت بها غير موجودة  
في مادة قوى ذن لعينه عن الغير والنور والاطلاق لانها اقدم الموجودات  
النسبة الى واجبة لوجود بذاته بخلاف القوى القليلة الحسية فانها مادية  
ضعيفة الوجود وسهولة الى وهن وقصور ثم الى الزوال وقصور واسما من جهة  
الادراك فان القوة العقلية تدرك المعاني برتبة عما سواها كما اشار اليه  
القوة الحسية قد تدرك كل شيء تدرك مشوبا بغيره من العواشي والعوارض  
لا يتقدم على ادراك حقائق الاشياء ونواظرها بل تدرك الظواهر وهي كالمشاهدات  
والعقل يدرك جواهر الاشياء واسرارها بحيث لا يتصل بالغير بل  
ان نيت في هذه الهادية الى المفضل ولا ينادى بالمتناهي من حيث هو متناهي  
ومتناهي الشيء ما يتايل ما لا يلاهي متناهي فبدا حقيقته وسائر ما يتعلق بتفسيره  
لم يعلم بالمقاييس الى ما ذكرناه في اللذة ثم قال والمتناهي للنفس المتناهي  
جمعة

معرفة

من جهة القوة النظرية لها انما هو الحقيقة المصادرة للكمال من الاعتقادات  
المنافية للحق ومن جهة القوة العملية لها الاخلاق المذمومة والهيئات  
شقيادية وعصوية لها اديان المنافية للسعادات فالنفس اذا فارتقت اليها  
وقد كانت فيها الهيئات المصادرة للكمال الحقيقية من الجهل المكرب واطاعة الشهوة  
فيعرض لها العلم العقلي وانما لم يحصل لها ذلك لالم قبل الموت لا شغلها بشهوات  
البدن وانغماسها في ظلمات الطبيعة وتعيش الشهوات المحيط فانها  
العلائق والعوائق ذاتها وما غيضاها من الكمالات ومعنوقها الحقيقية كاستي  
لا سبب له بل لكونه وعمل الى المكنون في الحقيقة ونفخ به كما عمل المربص  
الى اكل الطين وليست له سبب الحاله النفسية كما اشار اليه سابقا في اللذة  
لذته من جهة راحة والناوذا والظلمة وما فاذا فارتقت لبدن وصفته  
لاجل زوال العائق عرض لها من الالم فيفقدان اما يعقد لها ولا وفي كفا  
اما يحصل من اللذة العقلية التي ذكرناها عظم من راحة فيكون ذلك شقاوة وتفتت  
لا يزالها في الشدة تفرق الاتصال بالناوذا ويخمد البدن ما الزمير وكذا انما  
لنفس كسبت الشوق الى كمالها وجزء من كمال النفس يتصور المعقولات وحصول  
مهمة الصلوات والمغالبين من العوام والنساء والصالحين قد عالت ان كمال النفس  
الناطقة بحسب علمها النظري ان يحيل لها التصورات حقائق الاشياء والتصورات  
التيقن لوجوداتها واحوالها وهو كمالها الباطنة معها بحسب علمها العملي الذي  
الفايق عن البدن وقواه فالنفس لنا طرفة باعتبار خبرتها النظري لا يخفى من ان  
يكون كماله اونا قصده وهي الفناء لا يخفى من ان يكون لها الكمال شوقا ام لا  
وباعتبار خبرتها العملي لا يخفى من ان يكون تقيته عن الهيئات البدنية ام لا وادراكها  
كل من حالتها العملية الى كل من الحالات الثلاث النظرية انقسم كل منها الى قسمين  
كلها الحالتين مع نقاء النفس من الهيئات المذكورة او لا مع ذلك فالنفس في هذه الحالة  
الحالة الاولى وبقيتها وبان مرتبة النفس في كل قسم من مراتب السعادة و  
والشقاوة فقهر النفس كماله بالتصورات الحقة وبالجملة والهيئات الموقرة







الهيئة المستورة عن هذا الخواص خارجة عن الفكر والقياس وهي النار  
الكبرى المطلقة على الأقدار والنفوس طرقة فقام من الأوتار طرقة  
أراد أن يذكر في هذه الهداية الثالثة وهي خلق النفوس  
وعن الشوق اليه وقسمها إلى قسمين من جهة هئية علميا منها ما لها مع خلقها  
من المادية فقال النفوس الناطقة لم تكن لتعلم الحقائق إلا بالاشياء  
الشرف بالخير من العالم الأول إذا عرفت المبدأ غير متناه في العلم  
ولا مكتشفة إلى تحقيقه بالبرهان لعدم حدود راي فيها وكانت خالصة  
عما يولها من الهيات البدئية والخلق الروية حصل لها النجاة من القذا  
والخلاص من الألم لما وصيها من ألم الشوق وهذاب الهيئة المتصاعدة للعلم  
فإن حالتها خالية عن اللذة والألم والحقان لها لذة ضعيفة كما في الدنيا  
في القشاة لأن الرحمة واسعة فيها لكل شيء ما لم يوجد فيه هيئة منافية  
للرحمة فكانت البلاهة أدنى إلى الخلل من فطنة شئ أي ناقصة  
أي الفطن الذي يحصل منه شوق الشوق دون أن يفتش صاحبها إلى تحقيقه  
وأما إذا لم يكن خالصة عن الهيات البدئية الروية وليس عندها هيئة  
غير ذلك ولا مقياس من المعرفه العلمية فتيلا لم يفقد المبدأ ومقتضا  
أن خالقها يتعلق بالبدن وعشبات قوام باقية من دون حصول  
اليه تفقد الأوتار تحقيقه ويبقى في كده الجبولى مقيد بسلاسل الفكر  
البدئية وغلوته بإغلال الهيات الروية فتكون في غصته وعذاب العيم  
كأكثر في العفة الفسقة لكنهم لعدم مجوده وفكرهم الحق ليس عذابهم  
بل يزول بزوال تلك الهيات شيا فشيئا ولا بأس بانفضل حال الدنيا  
في ما لهم ونفسها تتسما أقرب إلى افهام من الذي ذكره المفسر لاشتمال  
على بعض الزهوا القراية فنقول ان الناس كسب العاقبة سبعة أصناف  
أما سعداء وهم اصحاب اليقين وأما أشقياء وهم اصحاب الشك والظن  
المقربون قال الله تعالى وكثيرا من أوجان الله الآية واصحاب الشك والظن

دون

ودون الذين حق عليهم القول في القضاة السابق وهم أهل الظلمة  
والنجابة صلي المحتوم على قلوبهم ولا علم قال الله تعالى لقد ضربنا لهم  
من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الآية وفي الحديث الذي الرباني  
هو الله خلقهم للنار ولا إلى وأما المنافقون الذين كانوا مستعدين  
الفطرة قائلين للنور في أصل الشقاء لكن احتجبت قلوبهم بالربوب المستفاد  
من أكتساب الزنايل وأوتوا كتاب المعاصي ومباشرة الأعمال البهيمية السبعية  
لفناء افطادهم الشهوية والغصبيه وزواله المكابدة الشيطانية فبقوا  
الغفيرة العجزية بغير حتى رسخت الهيات الفاسدة المظلمة في نفوسهم  
وأنكبت على أفئدتهم فبقوا ساكنين حيا في الضلالة لثباتهم في الغفوة  
قد ضبطت أعمالهم وأنكبت ورسهم فهم أشد عذابا وأسوأ حالنا  
فأمكنة استعدادهم طالحهم واليقين فهم أهل الدنيا فالهم في الآخرة من  
نصيب ما الأول فلم يعد استعدادهم لسا قبول الهداية وأما الثاني فلم  
استعدادهم ومفسرهم وطسهم لفساد اعتقادهم فهم أهل الخاوة في الدار  
الأماساة الله واصحاب اليقين أما اصحاب الفضل والنفوس الذين آمنوا  
وعملوا الصالحات للجنة وحين الحاراضين بما فوجده وما عملوا أحاديا  
درجات ماعلوا ومنهم أهل الرحمة الباقيون على سبيل إمامة نفوسهم وصفا  
أنقوا بهم المبتوت درجات الجنة على حسب سبلهم واستعداداتهم من فضل  
وهم لا على حسب سبلهم من ميراث أعمالهم وأما أهل العفو الذين خلصوا عملا  
صالحا وأخسناهم فمهما من المعفو عنهم راس القوة اعتقادهم وعدم  
سبيلهم بقلة زنايلهم أياها ومباشرة العفو عليهم فيها ولكن قلوبهم  
عنها والإطلاع على ما فعلوا منها أحب إليهم والاعتقاد العفو عنهم  
القوة النظرية والفكرية عواطفهم فإذ لك بعدك ليس سبيلهم  
والمعذبون حينما عذبهم من المعاصي حتى خلصوا عن ذلك قلوبهم  
فنجوا هم أهل العدل والعقاب الذين ظلموا من هؤلاء فيصيرهم سبيل



على كون الرحمة بقدماءكم لعدم المحبوب والطفيلان وهو لا وهم اهل الزمة و  
 السابقون اما محبوك واما محبون هم الذين جاهدوا في الله حتى نفوا  
 وانا بوانا بانه هذا هم سبيل تنكيل النفوس لهم في العلم والعمل بالاشياء  
 بالعلوم والتجرب عن المحبانيات والمحبون هم اهل الغيبة الاولى الذين  
 احبناهم وهذا هم الى صراط مستقيم والصفان هما اهل الله وخاصته وهم  
 المستعدون الذين بقوا على فطرته لا اصلية واجتوا بدع الشرك والشك  
 كفوا بصفاء قلوبهم بربك نفوسهم وبقوا نفوسهم النفا في فلم يبقوا على  
 والفرق بينهم بان المحبوب يحتاج الى هداية الله بعد الحبيب والوصول الى التلخيص  
 ذاته وسلوكه في الله كقول الحبيب لك ثبت به فؤادك وقولك لا تفق  
 عليك من انباء الوصل ثبت به فؤادك والمحبة تحتاج الى الهداية في  
 سلوك سبيل الله قبل الوصول وسلوكك في الله بعد الوصول فقل  
 ان مدار الشقاوة التي توجب لها ذلك السوء على ضرب من الجمل وهو  
 الراسخ وضرب من الشرارة وهو الخفاء والامانة الفاضلة لا الجمل  
 والاضلاق الخالية عن غاية الشرف والشرارة فان شقاوتها منقطعة  
 وبها لا يتصف الشقاوة بالخلو وعلى الجملة مع سعادة ناقصة وتفصيل ذلك  
 ان فوات كمال النفس اما على كنفان عزيرة العقل او جرد  
 كوجود الانوار المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكلها  
 من الاقسام فقلنا اما ان تكون بحسب القوة النظرية او القوة العملية فمبين  
 ستة فالذي بحسب القوة النظرية في القوة النظرية معارف غير موصولة  
 ولا عذاب بسبب اصله والذي بسبب مضادة في سبب القوة النظرية  
 المركب الذي صا وصورة للنفس غير مغايرة عنه وغير موصولة  
 دائم واما التلخيص الثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقاد  
 العلوم والمقلدة والعلمية الراسخة كالاخلاق والميلكات الروحية كالحكمة  
 وغير متحركة في قول بعد الموت اما العدم وسوفا او كونها هيئات

من الاصل



من الافعال والامور فيقول نزلها كلها مختلف في شدة الرواد وفي ضعفها  
 وفي سرعة الزوال ولطنة فمختلف العذاب بها في الكم والكيفية والجلالة  
 وهذا اذا عرفت النفس لها كمالا فانها اما لا كتابها ما يضاف الى كمال  
 اول شغلها بشئ من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال  
 وعما يضافه وعن الشوق الى الكمال فيقع في وسعة من رحمة الله تعالى الى  
 سعادة يليق بها غير متناهية تباذي به الاشياء الا انه ذهب بعض الحكماء  
 الى انه لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان يتعلق باحسان  
 لما انها لا تدرك الا بالاحسان كما يشهد ولم يقطع علاقتهم عن الاحسان  
 اما ان يصير مبادى صوره لها وتكون نفسا لها سواء كانت في شاة اخرى  
 كما يقول اهل الشريعة المحقة وفي هذه الشاوة الدينية كما يقول اهل  
 الشافعية واما ان لا يصير كذلك وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر  
 ابو علي من انها يتعلق باجرهما وما يربط ان تكون نفسا لها مدنية او  
 بل على ان يتعلقها الامكان التحليل ثم تحليل الصور ان كانت منعقدة  
 وفي غيرها فيشاهد الخيرات الاخيرة على حسب تحليلها قال بعضهم ويجوز  
 ان يكون الجرم الذي يتعلق به متولد لهواء والا وحده غير متولد  
 لهم به سعادة وهمية ولكن لبعض الاشياء شقاوة وهمية قال صاحب  
 الملوكيات لا اصل له اذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال وان قويت  
 النار فتصير بسرعة الى جوهرها وان كان دون في الهواء فان ما تحليل  
 تحار وتكاثف فيتم له سيرة ليس فيه جرم محيط يغلب عليه السيل فيتحقق  
 التبدل ويمنع غيره عن مازجية وتعيين فيه محل الشراخ القليل متشكلا  
 ولا بد من جوهرها ليس ليحفظ فيه الصور ويطبق قبل  
 هذا اذ ما تيسر لنا في شرح هذا الكتاب مستعينين بعلوم الصور عند علم  
 امواج العلوم ونذكر كم افواج العلوم وخلو الدارين عن يعرف قد غوى  
 الاسرار وعلوم الابواب سيما في هذا الزمان الذي لنظمت فيه افلاك الكون





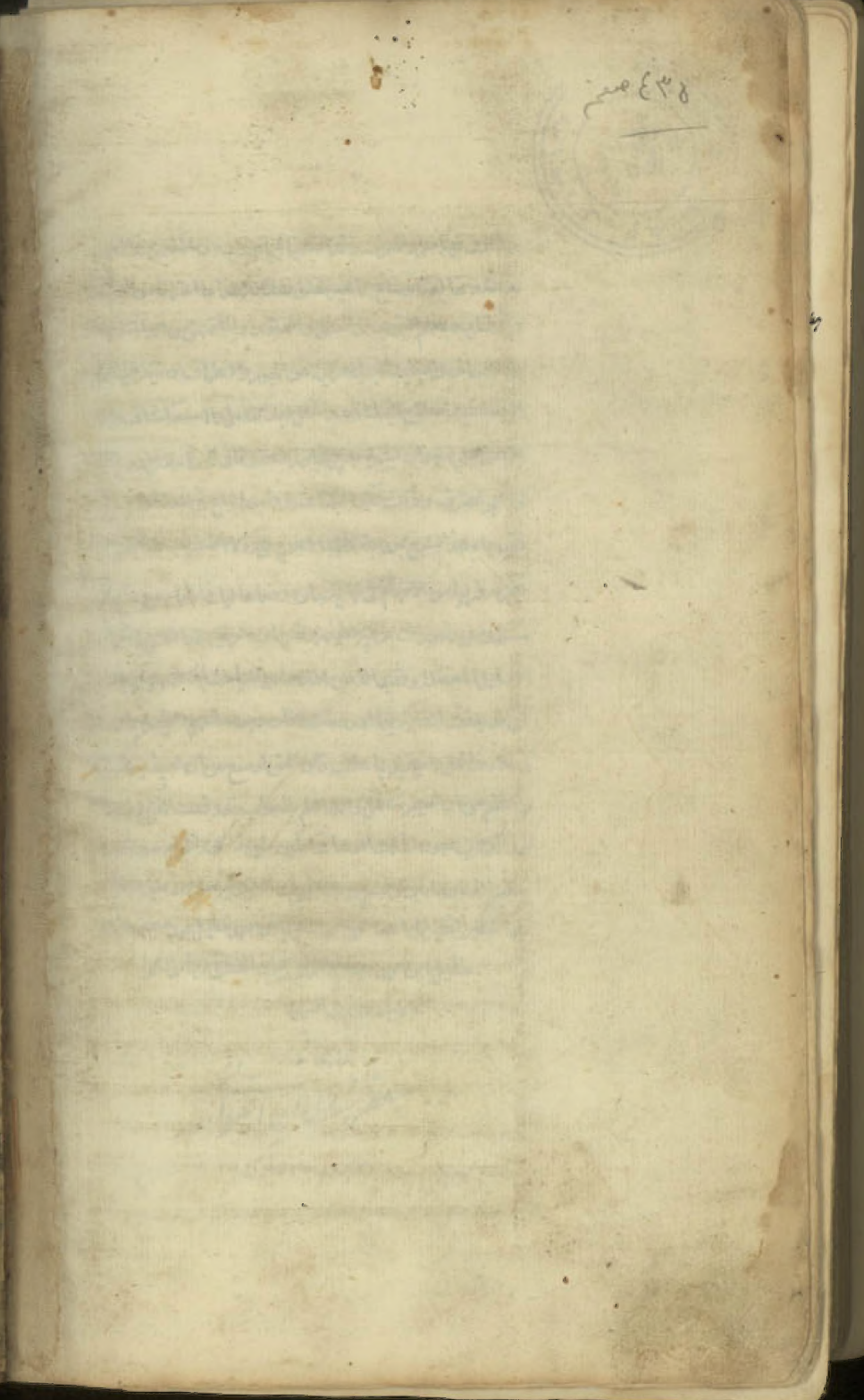
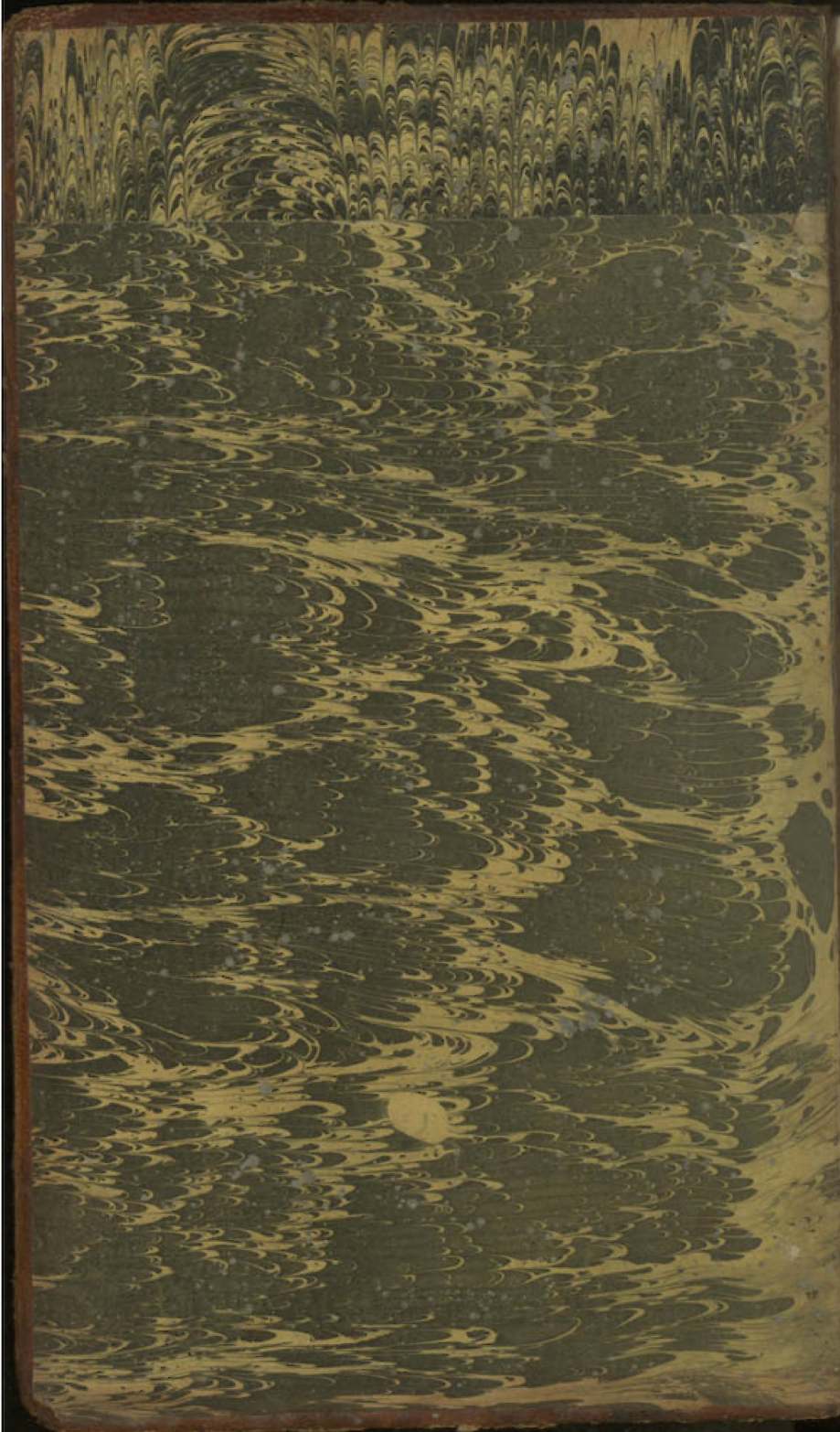
والظلم فيد اسرار المعرفة وقد ابتلينا بمجاعة يدرون التحقق في الامور  
 بدعة ومخالفات وابتاع حمار الخلق ضلالة هذا ما اعترافا من القبول  
 واشاب معظم القوي الى الخلل والفتور والمتمسك من جبلت طبيعة  
 على الانصاف واحتيلت شياخ الغريرة عن الجور ولا عفاف ان ينظر فيه بعين  
 الانصاف واصلاح النفس وسد الخلل بعد التامل والاستكشاف وانا  
 عن منع على سبيل ان يشترط في بليل تجاوزه وعوضا في الخطا معترف وبالقبول  
 والعجز المعترف وذلك لعدم البصيرة وقصور الباع في الصناعة ومع هذا  
 فقد جاء هذا الشرح بحمد الله كلاما لا هو في غير واضطراب ولا اوتيات  
 بغيره قربا من الافهام في نهاية علوه دفعا ليا في المقام مع غاية في  
 مشتملا على تصورات غريبة لطيفة ونصريات شريفة لقد انفس ملكة في  
 المسائل المعضلة وتفيد الذهن اطلاقا على المباحث المتكلمة في الاثر  
 التي قد بلغت العافية فيها اودقة كلاما في وجوه الفهم لا يخفى فيما ذهبت  
 ومعارف الحق لا يتقيد بما عقلت فان الحق اوسع من ان يحيط به عقل  
 واعظم من ان يحصره عقل والذاعلم بالصواب قد وقعت الفراع من  
 هذا الكتاب ليعود الملك الوها في اثنين شهر ذالحجة الحرام من شهر  
 سنة الف ومائتين وخمسين من الهجرة النبوية صلى الله عليه واله  
 بيد اخير الفقير الى الله الفقير محمد حسين بن محمد خليل بن محمد جعفر بن محمد  
 خليل بن محمد جعفر الطهراني يكون الخط في طاس وها

وكانت في ربيع في الثاني

محمد حسين بن محمد جعفر

بروز ١٢٠٠ قمری





٤٣٨